

في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية

١
مسألة الوجود

حواريين الفلاسفة وملتكمين

تأليف

الدكتور حسام محي الدين اللؤلؤسي

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية - كبرى

ماعدت جامعة بغداد علوم طبعة

الكتاب الاول

في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية
(١) مشكلة الوجود

خواريزم الفلاسفة المسلمين

تأليف

الدكتور

حسام محي الدين اللبوسي

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبودج

سأدت جامعة بغداد على طبع هذا الكتاب

مطبعة الزهراء - بغداد - شارع المتنبي

١٩٦٧/١٣٨٧

مقدمة عامة

وبعد فاذا كان لي من رجاء من القارىء فهو ان يستحضر في ذهنه انه لايقوم بنزهة هذا من جهة ومن الجهة الاخرى فان هذا البحث كل لا يتجزأ مرتبطة باخيره باوائله فاذا لم يستطع ان يفهم كل شيء في فصوله الاولى فربما ادرك ما غمض عليه منها حين يمضي في قراءته قراءة صبورة متفتحة • ان تجنب الصعوبة امر مستحيل ومن يحب ان يطلع على فلسفتنا

- بل والفلسفة القديمة كلها - ~~فهي خاص~~ من مواجهة الصعوبات في أسلوبها
وفي الفاظها وعليه ان يعي انها ليست فلسفة حديثة في المنهج والاسلوب بل
وحتى في بعض مشكلاتها وتناولها لهذه المشكلات ، فاذا كانت قراءة الفلسفة
الحديثة تحتاج الى جهد وانتباه لا يعطيه القارئ حين يقرأ موضوعا آخر
فان عليه ان يضاعف الصبر والانتباه اذا اراد ان يظفر بشيء من فلسفتها القديمة
التي لا ابالغ اذا قلت انها تعرض لأول مرة عرضا جديا وبلغا اهلها في هذه
السلسلة .

بغداد ١٩٦٧/٩/٢٦

تمهيد

تجمعت دوافع متعددة جعلتني اؤثر كتابة هذا البحث الشاق ولعل اول هذه الدوافع الحاحا الرغبة في اظهار الفلسفة الاسلامية على حقيقتها غنية عميقة ، ولا يمكن تحقيق هذا الا بنقل القارىء الى شعابها وملتوياتها ومواجهته بأساليبها في التعبير والنقاش فان حظ اكثريه القراء والمعنيين بها لا يتجاوز في الغالب الاصلاص عليها من خلال المختصرات والاستعراض العريض لمشاكلها ولست اذيع سرا اذا قلت ان كثيرا ممن يتلمذون لفلسفتنا بجهدهم الشخصي او من خلال الدراسة الاكاديمية يصعب عليهم ان يفهموا كتب فلاسفتنا لو فرغوا بانفسهم اليها او واجههم نص من نصوصها وذلك انهم تعودوا ان يقرأوا عنها لا ان يقرأوها . ومعظم الكتب الحديثة التي تؤرخ لفلسفتنا مكتوبة للقارىء العام ، فهي لا تغنى بالمشاكل بعمق وغالبا ما تؤرخ لاشخاصها وتدور حول مشاكلها دون ان تدخل فيها واذا قدر لشخص - وهذا حكم عام وليس بحاصر - ان يدرس احد فلاسفتنا او مشكلة من مشاكل فلسفتنا فانه في الغالب يقتصر على عرض آراء هذا الفيلسوف عرضا سهلا سطحيا يعتمد فيه عن تفاصيل رأيه وعلاقاته بمن سبقه وبمن لحقه وبراء المتكلمين او سواهم . وباختصار فأننى اعتقد ان كثيرا من اللوم الذى يقع على فلسفتنا وخصوصا ما شاع عنها من انها مفككة جمعية لا وحدة فيها ولا عمق سببه عدم توافر الدراسات الكفوءة والدارسين الذين تتوفر فيهم كل شروط الدراسة كما تتوفر في الدارس او الكاتب او المؤرخ للفلسفة اليونانية او المدرسية (المسيحية) من الغربيين .

لقد احوال مؤرخو الفلسفة اليونانية التفت الضئيلة المتبقاة من اقوال الفلاسفة الطبيعيين وجميع الفلاسفة قبل سقراط بل وحتى «عدم الانسجام» الموجود في كتابات افلاطون وارسطو في كتبهم المختلفة الى مذاهب موحدة

المنهج والهدف ولكن هذا لم يتوفر بعد لاراء متكلميها وفلاسفتها الا في حدود ضيقة وخاصة •

ودافع آخر جعلني ألج هذا البحث يتصل من قريب بالدافع الاول وهو اننى اردت بهذا البحث ان يكون فرصة طيبة لاطهار مدى الوحدة والتلاحم في الفكر الاسلامي فليس هناك - وخصوصا بعد ان نصجت المباحث العقلية عند الكلاميين والفلاسفة - فكر كلامي وآخر فلسفي او ما يسمى «كلام» و «فلسفة» • نعم هناك مدارس فكرية ، مدارس كلامية واخرى فلسفية ولكن الوشائج قوية بين هذه المدارس والتفاعل مستمر بينها اولا وبين فروع كل مدرسة الواحد مع الآخر ثانيا • ان عمق فكرنا الفلسفي وابداعه انما يمكن رصده وتتبعه في ادراك وملاحظة هذه الوشائج وهذا التفاعل بين المدارس الاسلامية المختلفة وهذا البحث سيعطى الدليل الكافي على معنى وصحة هذا الادعاء •

اننى ارى انه من غير المنتج في شيء دراسة اية مشكلة مثل وجود الله ، واصل العالم ، والنفس ومصيرها ، وحرية الارادة والجواب الخلقية ... الخ عند الفلاسفة او المتكلمين على اساس الفصل بينهما والاقتصار على ما يقدمه احدهما حول المشكلة المدروسة •

ولعل من دوافع طروق هذا البحث وهو أمر يتبع الدوافع السابقة اننى اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع الذين يأخذون « علم الكلام » على انه بعيد كل البعد عن الفلسفة عموما والفلسفة الاسلامية خصوصا وانه ليس الا اقوال متفرقة لتفسير آية او شرح حديث وانه مقطوع الجذور بالفكر الفلسفي العالمي قبله وخصوصا اليوناني ، اقول اننى اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع من يذهب هذا المذهب بانه على حظه كبير من

الخطأ • لقد تعودنا ان نضع ابن سينا والآخرين من فلاسفتنا في عداد الفلاسفة وان نضع الفكر الكلامي في خانة اخرى نحرص على ان نتجنب وصفها بالفلسفة • وسيبين هذا البحث ان هذا الفكر السينائي والفارابي وعلى العموم الفكر الفلسفي الاسلامي لم يستطع ان يكون فكرا أرسطيا ولا فكرا افلاطونيا ولا فكرا افلوطينيا ولا فكرا ماديا طبيعيا في كل الحلول التي قدمها لمشكلة الحدوث والعدم وهي ابر كبريات الفلسفة القديمة وسأحاول في المستقبل اثبات ان هذا هو الحتم في كل المسائل الفلسفية الاخرى • وربما سيدهش كثير من اباحثين الذين تعودوا ان يحسبوا ابن سينا على ارسطو او سواء من فلاسفة اليونان حين سيجدون انه لا يبتعد عن كونه مسلما بقدر ما يبتعد عن كونه ارسطيا او افلاطونيا او افلوطينيا • وقد تقاسم الفلاسفة والمتكلمون هذا الموقع الوسط الموفق المتعدد الاصول والابعاد وقدم المتكلمون نظرية فلسفية عن اصل العالم لها مبرراتها العقلية وحججها الفلسفية ونقدها القوى لمواقف المدارس الاخرى المحتملة لمشكلة أصل العالم • وخاض المتكلمون في كل الابعاد الموافقة والمخالفة المحتملة بما في ذلك تقديم لجميع مذاهب اليونان • ويجب ان نقول ان القول بالخلق من عدم هو من ابتداع اللاهوت اليهودي والمسيحي والاسلامي وليس شيئا جاءت به الاديان الثلاثة وان كان من الممكن بالتأويل استخراج من نصوص القرآن والانجيل والتوراة كما يمكن استخراج القول بالصنع من مادة اولى وهو حل افلاطون بالتأويل ايضا* • فاذا كان حال المتكلمين هو هذا واذا كان فلاسفتنا ومتكلمونا لاهوتين اولا واخرا فبأى حق نضع ابن سينا ورفاقه بين الفلاسفة والغزالي والرازي والشهرستاني والدواني ••• الخ بين المتكلمين ثم نسمى فكر الاولين فلسفة ونسمى فكر الآخرين لاهوتا او عقائد او ما يشبه هذا وذاك • ان هذا البحث دللت على هذه الدعوى في القسم الاول من اطروحتي وهي قيد الطبع • راجع فهرس المصادر لهذا البحث •

سبين بما لا يقبل الشك ان هناك فكرا اسلاميا يشمل من يسمون فلاسفة ومتكلمين على حد سواء له سمات واحدة وعلى الانسان اما ان يسميه لاهوتا او مدرسية اذا كان يرى انه كذلك واما ان يسميه فلسفة اذا كان يرى انه كذلك وفي كتنا الحاليين فهو مدعو ان يتجنب الوقوع في الغلط المعتاد والذي سببه الجهل بآراء متكلمينا وفلاسفتنا على حد سواء وهو التمييز بين «كلام» و «فلسفة» . تلك هي الدوافع العامة اما دواعيه المباشرة فهي انى وجدت سوء قصد لها بعد ان اطلق الغزالي هجومه على الفلاسفة - شيوع التهمة وترددها حتى عند بعض الدوائر الفلسفية بان الفلاسفة المسلمين يضررون قدم العالم وانهم ملحدون الخ - وهذه الدعوى يجب ان يوضع حد لها وهذا المقال يسعى الى وضع حد لهذه التهمة وامثالها . ويلاحظ الناظر في كتبنا القديمة المؤرخة للكلام والفلسفة الاسلاميين ضيق المقاييس الذي يحكم به على الآخرين بالكفر والالحاد . والامثلة كثيرة وكثيرة ، فعلى سبيل المثال يحدد عبد القاهر البغدادي في «اصول الدين» و «الفرق بين الفرق»^(١) النقاط التي اختلف فيها رجال المعتزلة والخوارج وسواهم عن مذهب اهل السنة ويسمونها فضائح ويلصق اليهم الكفر لاختلافهم في فهم آية او حديث وفي كل المسائل حتى الثانوية . والغزالي - على سعة اطلاعه وتلون آرائه في كتبه المختلفة - لا يستحل على الفارابي وابن سينا واتباعهما بالكفر في مسائل ثلاث والتبديع في مسائل اخرى^(٢) . وهو لا يجهل كما ان البغدادي لا يجهل ان هؤلاء جميعا مجتهدون في ظل دين واحد معتقدون بوجود الله وسوى ذلك من المسائل التي تدخلهم جميعا في زمرة الروحيين او المثاليين وليس بينهم شخص واحد

(١) البغدادي : اصول الدين ، اسطنبول ١٩٢٨ ص ٣١٨ فما بعد .
والفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ ص ١١٤ فما بعد .

(٢) التهافت : بيروت ١٩٢٧ ص ٢٨-٢٠ والمنقذ من الضلال . القاهرة ١٣٠٩ . ص ٨-١٢ .

من الماديين • وتطرف الخوارج في هذا المجال مثل يحتذى في ضيق الافق والمقياس حتى كان «الازارقة» يكفرون «التجدات» والمعكس بالعكس مع انهم جميعا خوارج^(٣) • والمسألة تبلغ أوجها من التطرف وضيق الافق عند عامة الناس ممن لم تواتهم ثقافة شخصية بمذاهب وآراء غيرهم فالعالمى سريع الحكم على مخالفيه بالمروق والكفر في ابسط المسائل •

وعندى انه لو رجع الى التمهيص لوجد ان كثيرا ممن اعتبروا في صفوف الملحدين من مفكريناهم في الواقع من المخلصين للدين او على الاقل للمذهب الروحى والالوهية • بل لو لوحظ الاستقطاب بين المادية والروحية لوجد ان الفلاسفة المسلمين هم العقبة امام المذاهب المادية في تاريخ الحضارة الاسلامية لانهم مكنوا للمذهب الروحى - بما فيه الاديان - الاسس العقلية التى تمكنه من الدفاع والهجوم بوجه المذاهب الالحادية والمادية البحتة • ولولا هذه الفلسفات - وعلم الكلام جزء منها - لكان من السهل على الماديين ترويح مذاهبهم وقد سلحوها بالادلة وجمعوا لها اسباب الاخذ بها ما وسعهم ذلك •

من هذه المقدمة يتضح ان بين الالحاد - بمعناه الذى يدل على فهم الكون فهما ماديا بحثا منكرا لوجود قوة عاقلة او آلهية أو أية ثنائية بين المادى والروحى - وبين فلاسفة الاسلام فاصلا عريضا فان هؤلاء لا ينكرون الله ولا ينكرون الحياة الاخرى ولا ينكرون التدبير في الانسان وخارجه ، بل ان معظمهم يعترفون بالوحى مع اختلافات في فهم هذه المسائل مهما كان

(٣) المبرد : الكامل في اللغة والادب • مطبعة الاستقامة القاهرة بلا تاريخ
ص ١٧٦ - ١٨١ ، والشهرستاني : الملل والنحل : القاهرة ١٩٥٦
تحقيق محمد زيدان ج ١ ص ١٢٩ •

تخطئها من العجدة والابتعاد عن الفهم الحرفي للنصوص الدينية فهي تدور في
فلت روي مثالي واضح •

ولكى تقرب أكثر من معنى هذا الذى أقوله من جهة ولكى تصالج
صلب الموضوع أضع بين يدي القارىء المذاهب التى وصل إليها الانسان منذ
ان بدأ يفكر في مسألة اصل العالم حتى نعرف اين يقع فلاسفتنا ومتكلمونا
من هذه المذاهب •

يمكن تصنيف المذاهب في اصل العالم الى ما يلي (*):

- ١ - من يقول بان العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا
اله له او مدبر يدبره • وهذا هو المذهب المادى لجميع اشكاله •
- ٢ - من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقتة او
صيفته او هي قديمة معه ولكنها تدبره • وهذا هو المذهب الروحي بجميع
اشكاله • والاتجاه الاخير يضم المدارس او الشعب التالية :
- أ - من يقول بان الله «صانع» للعالم كما يصنع النجار الكرسي من
الخشب اى ان الله صنع صور الاشياء وتراكيها من مادة اولى قديمة •
وابرز مثل على هذا «افلاطون»^(٤) و «اصحاب الهيولى»^(٥) من مفكرينا

(*) انظر الملحق رقم (أ) في «الكتاب الثانى» •

Plato: Timaeus and Critias. Tr. Into Eng.

and ed. By. A. E. Taylor. London. 1929. esp. 30a. - 53;

69 b; Also: Zeller: Plato and the Older Academy, esp.

Ch. viii, P. 364 ff and Ch. vii, p. 296 ff; Also, A.E. Taylor:

Plato, The Man and His Works, London, 1966, pp.(440-444)

Also T. M. Forsyth: God and The World, London, 1952. P. 37.

(٤) عن مذهب افلاطون انظر : طيماؤس •

(٥) انظر عن هؤلاء ومصادر عنهم : بنس : مذهب الذرة عن المسلمين •

ترجمة عبدالهادى ابو ريدة • القاهرة ١٩٤٦ • ص ٣٥ وخواشيها -

ويستلهم ابو زكريا الرازي (٦) .

ب - من يقول بان الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى انه المحرك له على سبيل العشق . وأبرز من يمثل هذا الرأي ارسطوا (٧) وابن رشد (٨) .

ج - من يقول بان الله ابدع العالم ابداعا ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض ازلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ونستفح معنى هذين القولين فيما يأتي من هذا البحث ويمثل هذا الاتجاه الفيضيون مثل افلوطين (٩) ومن فلاسفتنا الفارابي وابن سينا (١٠) وامثالهما .

(٦) بنس : كتابه السابق . ص ٣٧ فما بعد . ودائرة المعارف الاسلامية مادة : Al-Razi بقلم بول كراوس . وبنس ، ورسائل الرازي الفلسفية . نشر بول كراوس . القاهرة ، ١٩٣٩ وفالزر :

(٧) انظر : روس

R. Walzer: Greek into Arabic. Oxford. 1962. P. 15 ff.

Ross. W.D: Aristotle, 5th. ed, London, 1964.

وفورسيث . كتابه المتقدم . ص ٥٥ ومواضع اخرى ، وماجد فخري : ارسطوطاليس . بيروت ١٩٠٨ خصوصا ص ١٠١ فما بعد . ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٥٣ ص ١٤٥ فما بعد نص ١٧٧ فما بعد .

(٨) ان اعتبار ابن رشد في هذا الاتجاه رأى يخالفني فيه الكثيرون وسأفصله في كتاب خاص يتناول مذاهب الفلاسفة المسلمين في اصل العالم .

(٩) افلوطين : التسايعيات او « كتاب الربوبية » نشر ديتريش ليبزج ١٨٨٢ . ونشرة كذلك بدوى ضمن « افلوطين عند العرب » باسمه المنسوب غلطا الى ارسطو وهو « كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس » القاهرة ١٩٥٥ ص ٦٧ فما بعد .

(١٠) لا يمكن الاشارة الى جميع المصادر التي تبين هذه النظرية في كتابات فلاسفتنا ولا المصادر التي تذكرها مع نقدها ولكنني اشير الى بعضها

د - من يرى ان الله خلق العالم من لا شيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الازل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله التي اقتضت ان يوجد في وقت معين^(١١) ويمثل هذا غالبية المتكلمين والغزالي في كتبه الكلامية وخصوصا «تهافت» و «الاقتصاد في الاعتقاد» و «كتاب الاربعين»^(١٢).

ان ممثلي هذه المدارس الاربع يلتقون في نقاط التقاء تميزهم جميعا عن الاتجاه الاول وهو الاتجاه المادي . واذا مال بعضهم الى الصنيع او الفيض او الخلق من عدم او القول بالتدبير الغائي فقط فليس ذلك لماديتهم

وخصوصا كتابات الفارابي وابن سينا لانهما اكبر ممثلين اسلاميين لها .

أ - الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٩ ص ٣٨ فما بعد ، رسالة زينون الكبير . حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٦-٧ ، السياسة المدنية حيدرآباد ١٣٤٦ ص ١٧-١٨ رسالة في اثبات المفسنارات حيدرآباد ١٣٤٥ ص ٥ فما بعد . تجريد رسالة المعادى القلبية . حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٤ فما بعد ، عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية . نشر ديتريش نيسدن ١٨٩٠ . ب - ابن سينا : تسع رسائل . القسطنطينية ١٢٩٨ ص ٣٠ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٦٩ ، ٩٣ ، النجاة . القاهرة ١٩١٣ ص ٢٤٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٤٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٦٦ ، والشفاء قسم الالهيات . نشر سعيد زايد . القاهرة ١٩٦٠ ج ٢ ص ٢٦٧ ، ٤٠٢ . ٤٠٥ ، ٤١٢ ، والاشارات . نشر سليمان دنيا . القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ قسم ٣ ، ٤ ص ٦٦١ وجول مصادر النظرية عند فلاسفتنا الاخرين والكتب الكلامية المتقدمة لها انظر حاشية (١) ص ٢١٣ من القسم الثاني من اطروحتي .

(١١) تراجع القسم الثاني من اطروحتي فهو يفصل هذه النظرية بكل ابعادها .

(١٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة خصوصا ص ٢٢-٢٣ ، الاقتصاد في الاعتقاد . الطبعة الثامنة . القاهرة ١٣٢٧ ، ص ١٣-١٩ ، ص ٤٤-٤٦ . والاربعين في اصول الدين . القاهرة ١٣٤٤ ص ٦-٢٥ .

والجادهم او ما يشبه هذا بل لدوافع تليق بتصورهم لله تصورا خاصا • فهم جميعا مجتهدون ضمن الاطار اللاهوتى الروحى البحث • واذا كان بعض الشك يمكن ان يثار حول الحل الارسطى والافلاطونى « انظر الفقرتين أ، ب في ص ١٠-١١ » فان شقة الخلاق بين الحلين الكلامى (د) والفيضى (ح) ضيقة جدا بقدر ما يتعلق الامر بالفيض عند فلاسفتنا •

وهذا البحث انما هو توضيح لهذه المسألة •

ان النقاط الجوهرية التى يمكن على اساسها كتين مدى الخلاف والتلاؤم بين متكلميها وبين فلاسفتنا الفيضيين تنحصر في ثلاث نقاط هى :-

اولا : هل للعالم موجد أو محدث ام لا ؟ وجوابهما انه له محدث وموجد •

ثانيا : هل العالم محدث من مادة قديمة ام ليس من مادة بل هو مبدع عن لاشيء ؟

وجوابهما انه محدث حدوثا ابداعيا لا من مادة قديمة • ويسمى الفلاسفة هذا « بالحدوث بالذات » اى ان العالم يستمد وجوده أى ذاته وبقائه من الله كما سأوضح •

ثالثا : هل العالم موجود منذ الازل بحيث لا يتصور وجود الله الا ومعه مفعوله اى العالم فالعالم قديم بالزمان ؟ ام هو محدث في مدة لاحقة وليس منذ الازل فهو حادث بالزمان ؟ وهنا يختلف الفريقان وينتج عن اختلافهما في هذا اختلافات اخرى •

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

القسم الاول

الفصل الاول

لا يمكن استقصاء تفاصيل هذه المسألة وتحقيقها كما ينبغي الا بدراسة جملة من النصوص التي توضح حقيقة الخلاف وجوهر ما كان يجول في ذهن فلاسفتنا ودواعي مذهبهم هذا ، وانا متأكد ان القارئ سيصل الى تقرير المسائل الخلافية اعلاه - بالصورة التي عرضتها - بعد اطلاعه على هذه النصوص التي حاولت ان اشرحها كلما وجدت ذلك ضروريا .

اننى ساقصر على كتابات الفارابى وابن سينا فيما وراء الطبيعة وهما الرائدان لنظرية الفيض في العالم الاسلامى واليهما وجه الغزالى كلامه في تهافته (١) .

يقول الفارابى في كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين» : «ومعنى قوله اى ارسطو ان العالم ليس له بدؤ زمانى انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان . . . فان اجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدؤ زمانى . ويصح بذلك انه انما يتكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان (٢) . ومن نظر اقاويله في الربوبية في

(١) في تهافت الفلاسفة يقول الغزالى انه «سيقصر على اظهار تناقض مقدمهم - اى مقدم الفلاسفة - المعلم الاول . . . ورأى اقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابى ابو نصر وابن سينا . . . فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين» ص ٨-٩ .

(٢) هذا هو المعروف عن افلوطين في تساعياته انظر هامش (٣) في الصفحة التالية . اما ارسطو فهو لا يقول بان العالم حادث باى معنى من معانى الحدوث ولكن الفارابى هنا ينقل عن الكتاب المسمى «اثولوجيا ارسطاطاليس» والذي ثبت انه جزء من تساعيات افلوطين . والمهم ان الفارابى في هذا النص وماسيلي من تتمته يعترف بحدوث العالم من لاشئ وان الهوى او مادة العالم هى الاخرى ليست ازلية بل محدثة ولكن الفارابى يصر على الحدوث بالذات لا بالزمان وسيأتى ايضاح هذين .

الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهوى ابدعها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسنت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت^(٣) . وقد بين في «السماع الطبيعى» ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق . وكذلك في العالم جملة . يقول في كتاب «السما والعالَم» ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض^(٤) . وقد بين هناك ايضا امر العلل كتم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا أمر المكون والمتحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المصروف بـ «طيمائوس»^(٥) ان كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وان

(٣) افلوطين : كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس ، ديترشى ، ص ١٣ ، ١٥ ، ٥٧ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٣٢ . وفيما يخص اكتشاف ان هذا الكتاب هو جزء من تساعيات افلوطين انظر مقدمة كتاب افلوطين عند العرب للدكتور بدوى . القاهرة ١٩٥٥ .

(٤) هذا صحيح فان ارسطو يستدل على وجود الله بدليل النظام ولكن ليس باعتبار الله محدثاً او مبدعاً بل كعلة غائية . انظر ارسطو :

Aristo : Metaph, Vol. VIII of The Works of Aristotle, Tr. into English, Under The Editorship of W. D. Ross, Oxford, 1930. Book. XII, 1074b. 15 ff; W.D. Ross, Aristotle, Op. Cit, P. 182—186. Also, B. Russel : History of Western Philosophy, New ed., London, 1961. p. 180.

وكذلك تفسير ما بعد الطبيعة . لابن رشد . بيروت ١٩٤٨ ج ٣ . ص ٥١ . ص ١٦٩٢ .

(٥) ترجم كتاب طيمائوس الى العربية فقد نقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحاق او اصلح ما نقله ابن البطريق .

الفهرست . مطبعة الاستقامة بلا تاريخ . ص ٣٥٨ . المسعودى : التنبيه والاشراف . نشر دى غويه . لندن ١٨٩٤ ص ١٦٢ . والقفطى : تاريخ الحكماء . ليبزج ١٣٢٠ . ص ١٧ . وابن صاعد : طبقات الامم . بيروت ١٩١٢ . ص ٢٣ .

المتكون لا يكون علة لكون ذاته^(٦) كذلك ارسطوطاليس بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لايتناهى ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة^(٧) (و) انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطوائف من العلم بحدوث العالم وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله افلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل - الا على قدم الطبيعة وبقائها، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والابخار المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء^(٨) فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات^(٩) والتغاير التي هي اضداد الابداع • وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات

(٦) هذا ما يقرره الكندي ايضا في رسائله مثل «كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى» ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ القاهرة ١٩٥٠ ص ١٢٣ فما بعد •

(٧) افلوطين : اثولوجيا ٠٠٠ ص ٩٧ ، ١٢٧ • وقد اخذ بهذه الفكرة فلاسفتنا اعتبارا من الكندي : رسائل ج ١ • ص ١٣٢ مما بعد • وتجدر الاشارة الى ان كتاب اثولوجيا قد ترجمه الى العربية عبدالمسيح ابن عبدالله بن ناعمة الحمصي وان الكندي قد أصلح هذه الترجمة لاحمد بن المعتصم ولا يفى المقام للاشارة الى ورود بحث الوحدة والكثرة في كتب الفارابي وابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين فانه مبحث رئيس •

(٨) تفصيل هذا في القسم الاول الفصل الثالث من اطروحتي حيث بينت اقوال المصريين القدماء والبابليين واليهودية والمسيحية والجاهلية وكلها تتفق على هذا المعنى •

(٩) مثل ان يعتبر الماء بخارا والجبال هشيما الخ ••

والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبيدها^(١٠) مما لا يدل نفساً
منه على التلاشي المحض، ولولا ما اتخذ الله أهل القول والأذهان من الحكيمين
أرسطو وأفلاطون ومن سلك سبيلهما ممن أوضحوأ أمر الإبداع بحجج

(١٠) والصحاح ١٤ يعرض بالقرآن هنا فإن آيات كثيرة في القرآن تعكلم عن
تحول وتفطر السموات والأرض لافتنائهما إلى العدم المحض مثلاً (٨٤ :
١ فما بعد ، ٨٤ : ١ فما بعد ١٠٠ الخ) . واستناداً على هذه الآيات
فإن غالبية المتكلمين رفضوا أن ينتهي العالم في المستقبل إلى الفناء المحض
ببعض يصير الله وحده كما كان وحده ويعمل هذا الاتجاه العام للخطام
والامسكافي ومعمبر والاشواري . انظر : «الاقتصار» للخياط نشر
بيبرج . القاهرة ١٩٢٥ . ص ١٩ ، ٢٣-٢٤ . وهذه هي فكرة ابن
عزيم : «الفصل في الملل والنحل» القاهرة ١٩٥٤ ج ١ ص ١٩-٢٠ .
وهو رأي غالبية الفرق كالكرامية . انظر : «المحصل» للرازي في فخر
الدين - القاهرة ١٩٢٣ . ص ٩٨ . انظر كذلك «الفرق بين الفرق»
للبغدادي . ص ٢٠٥ و «اصول الدين» له ايضاً ص ٦٧ «وتلبيس ابليس»
لابن الجوزي . القاهرة ١٩٢٨ . ص ٨٤ . وهذه هي فكرة الغزالي : «تهافت»
ص ٨٠-٨١ . اما ابن رشد فيقرر استناداً على ارسطو ان كل ماله اول
فله آخر وما ليس له اول فليس له آخر : «تهافت التهافت» ص ١٤٠
وكتاب «فصل المقال» . ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر .
ميونيخ ١٨٥٩ . ص ١١ فما بعد . وابن رشد ينسب قول المتكلمين
اتسابق الى افلاطون . وفيما يخص أصل هذين القولين عند افلاطون
وارسطو انظر :

(Aristo : De Caelo : Vol 2 of the Works of Aristotle, Ed. by
Ross, Oxford. 1930. Bk. 1.10. 280a, 30. and Bk. 1. 12, 282a,
25 ff).

وفي الموضع الاول يورد ارسطو رأي افلاطون الذي يذكره الاخير في كتاب
«طيماؤس» . انظر :

Plato : Timaeus, op. Cit, 88b. and : Zeller : Plato op-cit, P.363
وفكرة افلاطون والمتكلمين اخذ بها جالنيوس ايضاً : انظر فان دين
برغ :

Van den Bergh : The Incoherence of the Incoherene,
Gibb's Memorial. No. 19, 195٦. Vol, 2. p. 7u, note 2.

واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فماله الى غير شيء ، فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها مالهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس (١١) «...» .

وفي كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» يقول الفارابي «الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات وهو برىء من جميع انحاء النقص» (١٢) . ثم بعد أن يتكلم في عدة فصول عن نفى الشريك عنه وانه لا ضد له وانه لا يمكن تحديده وادراك كنهه وان صفاته عين ذاته وانه غني بذاته عن سواء (١٣) ، يتكلم عن فيض الاشياء عنه فيقول : «متى (١٤) وجد الاول - اى الله - الموجود الذى هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات . ووجود ما يوجد عنه ، انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ولا على انه غاية لوجود الاول كما يكون وجود الابن غاية لوجود الابوين . فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كمالا ما ، اى ليس مثل الذى يبذل مالا لينال كرامة او رئاسة ، لانه لو كان كذلك يكون لوجوده سبب فتسقط أولويته ، ويحصل غيره أقدم منه ، بل وجوده لاجل ذاته ويتبع وجوده ان يوجد عنه غيره بلا عائق لا من نفسه ولا من خارج اصلا ولا يحتاج الى شيء آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه او حركة يستفيد بها حالا لم يكن له مثل الشمس

(١١) الفارابي : الجمع بين رأى الحكيمين : ضمن : الشجرة المرضية . .

نشر ديترشى . ليدن ١٨٩٠ . ص ٢٣-٢٥ .

(١٢) الفارابي : آراء . . . بيروت ١٩٥٩ . تحقيق البير نصرى نادر . ص ٢٤ .

(٢٣) كذلك : الفصل ٢-٦ ، ص ٣٧-٢٥ .

(١٤) يسمى هذا «دليل العلة التامة» وسيأتى بيانه وصيغ أخرى له .

تتحرك ليحصل لنا التسخين ومثل احتياج النار الى حرارة ليكون عنها وعن الماء بخار، (١٥) . ويقول في الفصل الثامن « الموجودات كثيرة متفاضلة - مثل العقول التي تسير الافلاك والافلاك والاجسام الطبيعية ... الخ - وجوهر الله جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) كاملا او ناقصا . وجوهره ايضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه فيستد من اكملها وجودا ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا الى ان ينتهي الى الموجود الذي ان تخطى عنه الى ما دونه ، تخطى الى ما لم يمكن ان يوجد أصلا فتقطع الموجودات من الوجود ... » (١٦) .

وفي «رسالة زينون الكبير» يقول : « أن كان كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود ، اذ لو كان متمتع الوجود لما وجد ، ولو كان واجب الوجود ، لكان لم يزل ولا يزال موجودا . وممكن الوجود يحتاج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود . فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود . وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره . وهكذا الكلام في هذا الغير ممكن ، فلا بد من الاستناد الى الواجب بذاته (١٧) . ولا يجوز ان يكون الشيء علة لذاته لان العلة تقدم على المعلول بالذات ولا يكون للشيء وجودان احدهما متقدم وعلة ، والآخر متأخر ومعلول ، حتى يكون الشيء علة لنفسه وبهذا يعلم انه لايجوز ان تكون ماهية الشيء سببا

(١٥) آراء ... الفصل السابع . ص ٣٩ .

(١٦) يقصد بذلك الهيولى اى المادة غير المتعينة والخالية من الصور وهى

آخر المقاضات . آراء . ص ٤٠ .

(١٧) في ايرادى لنصوصه من كتابه «تجريد رسالة الدعاوى القلبية» ص ٢٨

من هذا الكتاب سأوضح معنى هذه المصطلحات . وكذلك في مواضع

أخرى .

لوجوده العارض للماهية ، لان وجود العلة هو سبب في وجود المعلول .
وليس للماهية وجودان ، احدهما مفيد والآخر مستفيد ، ولا يجوز ان يكون
شيئان كل واحد منهما علة للآخر^(١٨) ، لان هذا يؤدي الى وجود الشيء
متقدما على وجوده ، وذلك باطل . ولا يجوز ان تكون علل الى ما لانهاية
لها^(١٩) ، لان لكل واحدة منها خاصية الوسط فتكون معلولة باعتبار وعلة
باعتبار . وكل ما له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف ، والطرف نهاية
فيكون استناد الممكنات الى وجود واجب الوجود بريئا عن العلل المادية
والصورية والغائية والفاعلية^(٢٠) . ويقول ايضا : «لم يصدر عنه ما لا يلائمه ،
ولولاه لما بقى شيء من الموجودات ...»^(٢١) .

والجدير بالملاحظة ان الفارابي يرى ان الحاجة الى الله هي الامكان
لا الحدوث وهو بذلك يخالف المتكلمين وخصوصا قبل القرن الخامس الذين
يرون ان الحاجة الى الله هي في احداث الاشياء بعد ان لم تكن كما يبنى البناء
البيت . وسأعود الى توضيح هاتين الطريقتين طريقة الامكان وطريقة الحدوث ،
والدواعي لاختيار احدهما عند هذا الفريق او ذاك .

وفي كتاب «فصوص الحكم»^(٢٢) بعد ان يتكلم عن اقسام الموجودات

(١٨) في رسالته : «تجريد الدعاوى القلبية» حيدرآباد ، ١٣٤٩ . ص ٢-٣
يسمى هذا «بالدور» .

(١٩) اوضحت السبب العام لهذه الاستحالة في شرحي لهذا المبدأ حين
اوردت نصوصاً من رسالة الدعاوى القلبية في جزء لاحق .

(٢٠) رسالة زينون الكبير . حيدرآباد . ١٣٤٩ . ص ٣-٥ . وسيكون
بامكان القارئ فهم هذا النص جيداً من خلال شروحي للنصوص
الآخري للفارابي وابن سينا المذكورة في هذا البحث .

(٢١) رسالة زينون . ص ٦ .

(٢٢) يرى بنس انه لابن سينا . ولكن هنري كوربان في كتابه «تأريخ
الفلسفة الاسلامية» ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي بيروت ١٩٦٦
يرى ان بنس مخطئ في هذه الدعوى . ص ٢٤٤ .

للممكن والواجب (٢٣) كما سبق في رسالة زينون يقول عنه الملهية المملولة لها
 عن ذلتها انها ليست (٢٤) ولها عن غيرها ان توجد (٢٥) . والامر
 الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فالملهية المملولة ان لم توجد
 بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم (٢٦) . وفي موضع
 آخر من نفس الكتاب نص فيه يصرح الفارابي بان الله يريد وانه فاعل للعالم
 منذ الازل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل . يقول
 الفارابي : « ارادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون
 الشيء من ارادة الله في الزمان وانما في حقيقة الذات لاشك تقول اراد الله
 فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله (٢٧) . ويصرح في نص طويل
 على « ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة
 الازلية (٢٨) » .

وفي كتاب « السياسات المدنية » يبين ان الله مفيض للموجودات كلها وان
 ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة مع اشارة الى دليل البلية
 التامة : « ومتى وجد الاول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه
 سائر الموجودات الطبيعية التي ليست الى اختيار الانسان على ما هي عليه من
 الوجود الذي يفيض منه مشاهد بالحس وببعضه معلوم بالبرهان » ووجود ما يوجد
 عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . وما يصدر عنه ليس سببا
 له ولا انه غاية لوجوده ولا على انه يفيد كمالا . . . ولا يحتاج في ان يفيض

(٢٣) الفصوص : حيدرآباد ١٣٤٥ . ص ٣ .

(٢٤) في الاصل « انها ان ليست » .

(٢٥) في الاصل « ان يوجد » .

(٢٦) فصوص . . . ص ٣-٤ .

(٢٧) فصوص . . . ص ٢١ .

(٢٨) فصوص . . . ص ١٧ .

عن وجوده وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن ..
وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره اكمل من وجوده الذي به تجوهره
فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان اصلا انما يتأخر عنه
متأخر. انحاء التأخر» (٢٩) .

وفي «رسالة في اثبات المفارقات» يثبت ان الاشياء ممكنة وواجبة كما في
رسالة زينون ويبين انه لا بد من الوصول الى واجب الوجود بذاته وفيها يبين
ان علة الحاجة الى الله هي الامكان لا الحدوث واليك النص مختصرا :
«الممكنات واجب فيها ان تنتهي الى موجود لا سبب له ، والا كان يلزم اذا
وضع طرفان وواسطة ، وكان موضع الطرف الاخير معلولا ، والا اول علة ،

(٢٩) السياسات المدنية : حيدآباد ١٣٤٦ - ص ١٧-١٩ . «وانواع التأخر
والتقدم عند الفلاسفة خمسة هي : ١ - بالعلية ، مثل تقدم حركة اليد
على الخاتم وهما معا والمتقدم هنا علة فان حركة اليد هي علة حركة
الخاتم : ٢ - بالذات مثل ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد
وحصول الواحد غنى ، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر .
٣ - بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر . ٤ - بالرتبة الحسية كتقدم
الامام على المأموم او بالرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع .
٥ - التقدم بالزمان ومثاله تقدم الاب على الابن» . عن كتاب الاربعين
للرازي . حيدرآباد ، ١٣٥٣ . ص ٧ . ويقول الشهرستاني ان بعضهم
يضيف تقدما آخر وهو بالطبع وكل هذا احصاء حصر لم يجد الفلاسفة
عليه دليلا الا الاستقراء . «الاقدام في علم الكلام» تصحيح الفرد كيوم
(عربي - انكليزي) اكسفورد ١٩٨٤ ، عربي ص ٨ . ويمكن مراجعة هذا
المبحث في الكتب التالية : ابن سينا : الشفاء قسم الالهيات . القاهرة
١٩٦٠ . ج ١ . ص ١٦٣ ، والاشارات القسم الثالث والرابع . ص ،
٥١٤ ، وشرح الطوسي له نفس الصفحة نوت (١) والفزالي : مقاصد
الفلاسفة . القاهرة ١٩٦١ . ص ١٨٧-١٨٨ ، والفارابي : فصوص . . .
ص ٢٢-٢٣ ، وابن رشد تهافت التهافت (ترجمة فاندنبرغ المار
ذكرها . ج ١ . ص ٤١ . و «رسائل ابن رشد» ، ما وراء الطبيعة ،
حيدرآباد ١٣٦٥ ص ٣١ ، ٣٢ ، ٩٣ .

ان يكون الاول ايضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة الى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يضح ونجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية او غير متناهية . فوجب ان يكون في الموجودات موجود لا سبب له . وذلك بعد ان توضع الملل والمعلومات موجودة معا ، اذ المعلوم لا يصح ان يوجد من دون علة . واذا حصل وجوده فانه ان استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة والحدوث لا يفيد وجود المعلوم الواجب لذاته وبالجملة فلا تأثير للفاعل اى في الحدوث اى في سبق العدم بل هذا له من ذاته . وماله من ذاته فلا سبب له . (٣٠) . وسيأتى مزيد توضيح لهذه المسألة والفرق بين ان تكون علة الحاجة الى الله الامكان او الحدوث .

ويكرر في «التعليقات» ما سبق ان ذكرناه في كتبه السابقة من ان كل شيء من الله وان العلة يجب ان يكون معها معلولها وهذا اشارة الى دليل العلة الخاتمة (٣١) . ويقول «هو الاول والآخر لانه هو الفاعل والغاية فانيته ذاته وان مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه» (٣٢) .

وفي كتاب «مسائل متفرقة» يقول : «وللزمان بدؤ وبدؤه هو الاول المحض - اى الله - وبدؤ الشيء غير الشيء وكل العالم انما هو مركب في الحقيقة (٣٣) من بسيطين وهما المادة والصورة فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساده بلا زمان واجزاء العالم متكونة فاسدة في زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد» (٣٤) .

(٣٠) «رسالة في اثبات المفارقات» . حيدرآباد ، ١٣٤٥ . ص ٣-٤ .

(٣١) «التعليقات» حيدرآباد ، ١٣٤٦ . ص ١ ، ٦ .

(٣٢) كذلك ص ١٢ .

(٣٣) في الاضلل «مركب الحقيقة» .

(٣٤) «مسائل متفرقة» . حيدرآباد ١٣٤٤ . ص ٥-٦ . ولفهم النص اقول ان الفارابى يميز بين كون العالم وفساده ككل اى وجوده وعدمه

وفي تجريد رسالة الدعاوى القلبية» يوضح الفارابي معنى الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره ثم يبرهن على وجوب وجود واجب وجود بذاته وان الموجودات توجد عنه على سبيل الفيض وان الله ليس مفيضاً او محدثاً للعالم على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والارادة ولا على سبيل القصد المشبه لقصدنا وارادتنا وان فعل الله ليس هو ايجاد الاشياء من العدم بعد ان ظلت مدة غير موجودة ثم بعد ايجادها يقف قلة كما هو الحال بين الباني والبيت الذي يبنيه فان البيت قد يبقى مع موت البناء وقد انقطعت صلة البناء بالبناء او بالبيت بعد الانتهاء منه . بل على العكس من هذا ان ايجاد الله هو انه يديم وجود ما يوجده ، لانه متى كف عنه ، ضارت الموجودات ممكنة بذاتها وليس موجودة على الحقيقة لان الممكن بذاته لا يوجد الا بايجاد موجب له ولو ترك لنفسه لعاد الى الامكان والممكن هو الذي يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد ولكن لكي يوجد لا بد له من موجب فهو ليس من صنف المستحيل الوجود ولا من صنف الواجب الوجود . ثم يوضح الفارابي ايضا ان صدور الاشياء وايجاد الله لها ازلي لعدم وجود عائق يعيق العالم عن الصدور الازلي او يجعل الله يمتنع عن الاصدار الازلي . واليك النص :

جملة وبين تكون وفساد اجزائه فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى بان الكون هو تركيب او شبيه به ، وان الفساد هو انحلال او شبيه به ، واقل ما يكون عليه التركيب والانحلال شيان لان الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك الا في زمان . ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كون له ولا فساد . اما قوله « وللزمان بدؤ وبدؤه هو الاول » فهو نفى لان يكون للزمان ابتداء وذلك بان يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان ثم بعد مضي آماذ اوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد او مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم او ما شابه . فالزمان عند الفارابي ازلي ازلية الله طالما ان ابتداءه هو الله والله لا بداية له . وسيتضح هذا المعنى بصورة تامة كلما تقدمنا في هذا البحث .

«الواجب والامكان والوجود معان تصور لا بتوسط بل هي بنية بذاتها، ثم يعرف الواجب الوجود بانه « ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده » . (والممكن الوجود) « هو الذي متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال وانه لا بد ان تكون له علة » . ويقرر ان الممكن الوجود بذاته قد يصير واجب الوجود بغيره اذا ارتبط بعلة قامة واجبة الوجود بالذات مثل الله هو واجب الوجود بالذات فاذا كان العالم معلوله ، والعالم ممكن الوجود بالذات صار العالم واجب الوجود بالله^(٣٥) . و « الامور الممكنة الوجود » لا تسلسل في العلية والمعلولية الى ما لانهاية له^(٣٦) ولا ان يكون دور بل تنتهي الى امر واجب

(٣٥) يمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن ان يكون غير موجود والذي ليس له علة بل وجوده من ذاته مثل الله . اما الممكن بذاته فهو الذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد ولا بد لوجوده من علة غيره مثل العالم اما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود اصبح موجودا دائما فصار حكمه حكم الواجب الوجود ولكن ليس بذاته كالاول بل لتعلقه بغيره مثل العالم القائن عن الله منذ الازل عند القیضين والذي لا يمكن تصور الله الا ويتصور معه وجود العالم .

(٣٦) استحالة التسلسل في العلل والمعلولات أوضحها الفارابي في دليل الوسط سابقا وسيوضحها ابن سينا فيما بعد وبالجمله فهي مبنية على اساس ارسطي مفاده : ان ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل . اي لا يدخل كله مجتمعا في الوجود لان ما لا نهاية له لا يعد ولا يحصى فلو فرضنا ان العالم حادث (او متحرك) ، وله محرك (او محرك) فاذا كان هذا الحادث له محدث وتسلسل المحدثون الى ما لا نهاية لم يمكن ان يوجد هذا العالم لان وجوده لا يتم الا بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات . ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث اول لا محدث له . وان احد ادلة وجود المثل والله عند افلاطون يقوم على استحالة التسلسل هذا وكذلك وجود المحرك الاول الذي

الوجود بذاته» • وبعد ان يتكلم عن صفات واجب الوجود بذاته كما في كنهه الاخرى مثل انه خير محض وانه لاعلة له وان الوجود عنه لا لغرض يقول «وانه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض وهذا الفيض لا عن قصد منه شيه بقصدنا»^(٣٧) لاجل شيء وان كونه عنه لا يجوز ان يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والارادة^(٣٨) وانه علة لوجود الكل على معنى

لا يتحرك عند ارسطو مستند الى هذا المبدأ • وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لاثبات جملة قضايا منها وجود الله • انظر :

Aristo: Phy. Vol. 11. of Ross. ed. Oxford. 1930. Bk. III. 6, 206 a—b.

وقد كان افلوطين واوريجين مدركين لصعوبة القول بتسلسل لا نهاية له بالفعل ولذلك قالوا بالدورات الابدية • انظر :

Van Den Bergh, op—cit, Vol. 2. note (6) on P. 14.

وكأمثلة على ترديد هذا المبدأ عند متكلميها وفلاسفتها انظر : الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ج ١ • ص ١١٦ ، ٢٠٤ • والفارابي : «عيون المسائل» • ضمن الثمرة المرضية • ص ٦١ • و «الاقدام» للشهرستاني • ص ٦ • ولتحرفة تفاصيل وافية عن موضوع التسلسل هذا يراجع ص ٣٦٦ فما بعد من القسم الثاني من اطروحتي •

(٣٧) فواضح هنا انه لا ينفي ان يكون الله له قصد ولكنه ينفي ان يكون له قصد مثل قصدنا اى القصد النفعي لاننا اذ نطلب الاشياء فانما نطلبها لغرض نستكمل به او نقص نريد ان نتجنبه بها وهذا غير جائز على الله ومن هنا - وسيتضح هذا المعنى فيما يلي مرارا - يكون المتكلمون متجنين على الفارابي - وهذا يصدق على ابن سينا ايضا كما سنرى - باتهامهما وغيرهما من الفلاسفة بانهم يجعلون الله بلا ارادة ولا قصد كالجماد •

(٣٨) وهذا تأكيد لما ذكرته في النوت السابقة فان النص صريح - وستأتى نصوص اخرى عنده وعند ابن سينا - على ان الله ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الاحراق دائما بدون ادراك او شعور بفعلها وكذلك الشمس تسخن دونما ادراك لفعلها • ومن هنا يكون المتكلمون متجنين باتهام الفلاسفة انهم يعتبرون الله فاعلا مطبوعا •

انه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا لا ان يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه الا العدم الذى يستحقه الكل بذاته^(٣٩) فيكون علة على انه مبدع والابداع هو ادامته تأييس ماهو بذاته ليس^(٤٠) اقامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع وانه ليس^(٤١) في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى يريد لوجود الكل في انه لا يجوز ان يتجدد له ارادة لم تكن في الازل^(٤٢) .

ويقول في موضع آخر ان العالم لم يكن غير موجود ثم وجد بل هو موجود منذ الازل وبذلك يرفض قول متكلميها ان العالم مخلوق بالزمان اى له بداية زمانية . ومعنى هذا ان العالم قديم بالزمان اى ان وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة ولكنه اى العالم حادث بالذات لان الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه ولا بقاء له اذا عدت العلة التى هو بها متعلق . ولا تنسى ان العالم عند الفارابى من صنف الوجود

(٣٩) من حيث انه ممكن بذاته وسأوضح بعد قليل في نص لاحق معنى ان يمنع الله العدم مطلقا الى آخر السطر .

(٤٠) اول من استخدم هذين المصطلحين حسب علمى الكندى : رسائل ج ١ ، ص ١١٨ ، ١٢٣ ، ١٢٣ ، ١٦٥ ، ١٨٣ واستعمله ايضا السكاكية ، انظر : الاشعري : «مقالات الاسلاميين» . نشر رتر . اسطنبول ١٩٢٩ ج ١ ، ص ٢١٩ «والانتصار» للخياط . ص ٨٢ ، والقاسم بن ابراهيم : كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع . نشر جويدي . روما ١٩٢٧ ، ص ٤٧ . واخوان الصفا : الرسائل . نشر الزركلى : القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ، ص ٣٦٠ ، وابن سينا : تسع رسائل ص ٣ ، والالهيات من الشفاء . ج ١ ، ص ٢٦٥ ، ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، ٢٦٧ .

(٤١) هذا هو جوهر دليل العلة التامة المبني على ان الفاعل الكامل لا يتأخر عنه فعله لان تأخره يعنى انه لم يكن تام الشروط وانه تجددت فيه ارادة او قدرة وكل ذلك مستحيل لانه اى الله لا يتغير . وسيأتى مزيد ايضاح مع مصادره .

(٤٢) هذه النصوص من الدعاوى القلبية . ص ٢ - ٤ .

الممكن فحالما تنقطع صلتة بموجده او بعلة الموجبة يعود عدما • ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته اى لا يمكن تصور عدم وجوده ازلا ولا في المستقبل والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة ، اصبح العالم قديما بالزمان محدثا بالذات • يقول الفارابى : « وان العالم محدث لا على انه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم بل على ان العالم وجوده بعد وجود الله بالذات » (٤٣) •

وفي كتاب « عيون المسائل » بعد ان يتكلم عن اقسام الوجود الثلاثة الواجب بذاته والممكن بذاته والواجب الوجود بغيزه واستحالة التسلسل وانه لذلك لا بد من الانتهاء الى واجب وجود بذاته يقول : « ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدور الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضا وانما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته » (٤٤) وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما

(٤٣) الدعاوى القلبية • ص ٧ •

(٤٤) مشكلة علم الله وتعلقه بالموجودات ، وهل علمه بالشئ يكون بعد وجود الشئ او قبله وهل هو علم زمانى بمعنى انه اذا تغير المعلوم تغير علم الله مثل ان يكون الانسان جالسا فيعلمه الله جالسا فاذا وقف تغير علم الله فصار يعلمه واقفا اقول هذه المشكلة من المشاكل الميتافيزيقية العويصة في الفلسفة القديمة اليونانية والاسلامية وبصورة عامة الوسيطة وقد قدمت لها حلول مختلفة ولا يسع المجال لذكرها هنا واكتفى بالاحالة الى « مقالات الاسلاميين » للشاعرى ج ١ • ص ٣٦ فما بعد ، ص ١٥٧ فما بعد ، ص ٢١٩ فما بعد ، ٢٨٠ ، ج ٢ • ص ٤٨٩ فما بعد • وبحشى المنشور في مجلة كلية الآداب عدد (٩) سنة ١٩٦٦ بعنوان « مشكلة المعلوم ••• » ص ٣١٦ فما بعد • كما يمكن الرجوع الى كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي و « تهافت التهافت » لابن رشد المسائل الحادية عشر - الثالثة عشر • لمعرفة موقف فلاسفتنا في المسألة ، وكذلك مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لقسم الالهيات من شفاء ابن سينا - المار ذكره - حيث يناقش مدكور المسألة من جميع وجوهها بقدر ما يتعلق الامر بالمتكلمين وفلاسفتنا • اما عن ارسطو وافلوطين وافلاطون فاكتفى بالمصادر العامة عن فلسفتهم في اصل العالم اول هذا الكتاب •

يجب ان يكون عليه (٤٥) . فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه
للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى انه يعطيها
الوجود الأبدى ويدهج عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى انه يعطيها
وجودا مجردا بعد كونها معدومة (٤٦) وهو علة المبدع الأول (٤٧) والأبدع

(٤٥) موقف الفيضين من مشكلة الشر يتلخص بتفسيرين هما :-

١ - ان الشر هو نقصان الخير اى ان الشر ليس له وجود حقيقى
كما ترى المذاهب الاثنية مثل المانوية والمرقوتية والزرادشتية بل
هو عند الفيضين وجود نسبى ، ذلك ان العلة اكمل من المعلول فلهذا
اكمل من العقل الاول الذى يصدر عنه وهذا اكمل من بقية العقول
التي تفيض بالتدرج الواحد بعد الاخر وهكذا يستقر الصدور ويستمر
تناقص الخير حتى نصل الى المادة الاولى التي تعتبر النهاية في النقص
فهى نقص بالنسبة للخير الذى تتصف به الموجودات التي هي اقرب
منها الى الله ولكنها في حد ذاتها ليست شرا باطلاق ومثلها مثل الشمعة
مع انها مضيئة وليس ظلاما في حد ذاتها الا انها اذا قيسست بمضباح قوى
تعتبر ظلاما او ضوءا ناقصا .

٢ - ان الشر هو شر غير مقصود بل هو شر عرضى وهو شر
بالنسبة لنا بينما هو امر اقتضاه نظام الكون الكلى فمثلا الله اوجد
كائنات خيرة مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا او الملائكة بلغة الفلاسفة
المسلمين ثم اوجد موجودات مثلنا ومثل الحيوانات الخ . فيها شر قليل
وخير كثير لانها في درجة سفلى من درجات الفيض ولانها قابلة للتغير
فاختار ان يوجدها والا يكون قد فرط في خير كثير من اجل شر قليل
ومثال ذلك الامطار فهي خير بحد ذاتها ولكن قد ينتج عنها عرضا هدم
بيت او فيضان مخرب . ولا يسعنى الاشارة الى مصادر هذه الأقوال
في كتب فلاسفتنا الفيضين لان هذا يحتاج الى بحث خاص ليس هذا
محله .

(٤٦) القصد هنا التأكيد على ان الحاجة الى وجود الله هي الامكان لا الحدوث
قطا ان العالم ممكن الوجود بذاته اى يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد
فهو ليس بالمستحيل الذى لا يمكن ان يوجد وهو ليس بالواجب
بذاته الذى هو دائما موجود ووجوده من ذاته لامن علة اقول طالما ان
العالم هذا شأنه فلا بد له ليصير موجودا من فاعل او علة وبما ان العلل
والمعلولات لا تتسلسل الى ما لانهاية له كما اوضحنا سابقا نصل الى
علة لا علة لها وهي الواجب الوجود بالذات لان هذا هو معناه . فالحاجة

هو حفظ ادامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من
العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها او هو

الى العلة هنا هي الامكان ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك
فان العالم سيعود عدما لانه سيرجع الى طبيعة الامكان ومن هنا ربط
الفلاسفة المسلمون بين وجود الله ووجود العالم ربطا محكما لا يستغنى
فيه العالم عن الله ابدا . اما المتكلمون قبل القرن الخامس الهجرى
- وبعضهم استمر بعده - فان الحاجة الى الله عندهم هي الحدوث اى ان
الله كان وحده ثم اوجد او أحدث الموجودات بعد ان كانت عدما وطالما
انهم لا يقولون بالامكان والوجوب فان الحاجة الى الله تنتهى منذ اللحظة
التي يتم فيها وجود الاشياء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التي
بينها فقد يبقى البناء بعد موت البانى او بدونه . وسيأتى مزيد
تفصيل لكلا الفكرتين فيما بعد . وفي النص السابق نقطة اخرى مهمة
يقول النص : «ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا
مجردا بعد كونها معدومة» . ان حالة الامكان التي للعالم بذاته اى
لو أخذ بدون ارتباطه بعلة هي حالة ذهنية متصورة فقط ، لان العالم
مع انه ممكن بذاته فهو واجب الوجود بغيره كما وضع فيما سبق
فالعالم لم يكن - ولا لحظة من الزمان - معدوما او سبقه العدم لانه
معلول علة تامة لا ينفك معلولها عنها ، وهذا معنى قولهم ان العالم قديم
بالزمان حادث بالذات . اما عند المتكلمين فقبل وجود العالم كان عدم
محض ولا شيء سوى الله ومهمة الله الغاء هذا العدم وايجاد العالم ، ومتى
وجد العالم وانتفى العدم صار العالم مستغنيا عن الله في وجوده . اما
عند الفلاسفة، فطالما ان الامكان هو عدم ، وطبيعة العالم هي الامكان ولا
وجود للممكن بدون علة فان وجود العالم بعد زوال او بدون علة يصبح
امرا مستحيلا . فالفلاسفة اخذوا بالامكان ورفضوا قول المتكلمين لا
اضمارا منهم للقدم بالذات ، بل رغبة منهم في اعطاء الله فاعلية اكبر على
العالم او فيه لا بايجاده فقط وكفى بل وفي استمرار وجوده بعد ايجاده .

(٤٧) المبدع الاول هو العقل الاول الذى هو اول ما يفيض عن الواحد
الذى هو الله مباشرة ولا يفيض مباشرة عن الله شيء سواه لان الواحد
الحق لا يفيض عنه مباشرة الا شيء واحد . انظر المصادر التي ذكرتها
عن المذهب الفيضى اول هذا الكتاب ص ١١ . حاشية (٩) .

الذى ليس بينه وبين مبدعه واسطة ، وبواسطته تكون علة الاشياء الاخر نسبة واحدة، (٤٨) .

ويوضح الفارابى ان الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات - وهذا المعنى سيؤكد به بكل وضوح ابن سينا - فيقول الفارابى : « واشترك الاجزاء السماوية في معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة (٤٩) ، واختلاف حركاتها يصير سببا في اختلاف الصور الاربع (٥٠) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع وكون (٥١) ما يتكون منها فساد ما يفسد منها (٥٢) . »

وفي كتاب « الفصول المدنى » يرى ان الله فاعل منذ الازل وان فعله معه لا ينفك عنه ولما كان بعض الخصوم يرون ان الله لا بد ان يكون سابقا لمعلوله

(٤٨) عيون المسائل . الرسالة الخامسة ضمن « الثمرة المرضية » ص ٥٨ .

(٤٩) المادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الاربعة التى هى الهواء والماء والتراب والنار هى الهيولى المطلقة او المادة الاولى اى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصل على أية صورة من صور الاجسام الطبيعية ولكنه قابل لحمل جميع الصور . والاجسام الطبيعية عند فلاسفتنا تنحل الى العناصر الاربعة ، وكل واحد من هذه ينحل الى هيولى اولى وصورة .

(٥٠) اما الصور الاربعة فهى صورة المائية والترابية والهوائية والنارية فالنار مثلا مكونة من الهيولى العامة + صورة النارية ، والماء مكون من الهيولى العامة + صورة المائية وهكذا .

(٥١) اما الكون فهو تكون المعادن والنباتات والحيوانات بتأثير فعل الافلاك من هذه العناصر وانتقالها الى كمالها ، مثل البذرة تصير شجرة . وانحلال الشئ هو الفساد .

(٥٢) عيون المسائل . ص ٦٠ .

سبقا زمانيا اى بمدة لم يكن المعلول فيها موجودا مع العلة وان الله قد أخر
احداث العالم منذ الازل واختار بدلا من ذلك ان يحدثه في زمان لاحق
معين لانه اصلح الازمنة^(٥٣) ، قدم الفارابى ردا عليهم لا يخرج في جملة عن
دليل العلة التامة الذى سنوضحه فيما بعد • يقول الفارابى : « اى فاعل
شيئا ما يحكم ان فعله ذلك الشيء في وقت ما أصلح او خير او فعله ذلك
الشيء ليس بأصلح فأنما يؤخر فعله ذلك العائق ... فينبغى ان يعلم ما سبب
الفساد في ذلك الوقت وما سبب الصلاح بعد ذلك فان لم يكن للفساد سبب
فليس ان لا يكون اولى من ان يكون ، فكيف لم يقع^(٥٤) ؟ ومع ذلك^(٥٥)
هل ذلك الصانع له قدرة على ازالة الفساد الواقع في فعله في ذلك الوقت ام
لا ؟ فان كانت له قدرة فليس وقوعه اولى من ان لا يقع وليس كونه في وقت
من الاوقات ممتنعا على صانعه^(٥٦) • فان لم تكن له قدرة على ازالة ذلك
الفساد فسبب الفساد اقوى فليس للصانع في نفسه كفاية تامة في ان يكون ذلك

(٥٣) الذين يرون ان الله سابق لفعله بمدة وان العالم متأخر عن الله بالزمان
هم المتكلمون عموما وسنأتى على ذكر رأيهم • ولهم في تفسير سبب هذا
التأخر في الاحداث مع ان الله كامل الشروط تفاسير سنذكرها فيما بعد
وواحد منها هو هذا الذى يذكره عنهم الفارابى وهو قول بعض
المعتزلة (انظر كلامنا عن هذه المسألة فيما كلى من الكتاب) •

(٥٤) اى اذا لم يكن للفساد سبب في ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم
الايجاد في ذلك الوقت ؟

(٥٥) المقصود : حتى لو قبلنا جدلا ان احداث الشيء او العالم في ذلك
الوقت فيه فساد فهل لله قدرة على ازالته ام لا ؟

(٥٦) اى : اذا كان الله قادرا على رفع الفساد عن فعله في ذلك الوقت فلم
لم يوجد انذاك ولم يؤخر ايجاده وايجادا في ذلك الوقت لم يعد
ممتنعا لزوال الفساد عنه ؟

الشيء على الإطلاق له ، وله مع ذلك ضد في فعله وعائق عنه ^(٥٧) . وعلى كل وجه فليس هو اذا كافيا وحده في ان يتم ذلك الفعل ، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فانه ان كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح فالصلاح من الفعل كان ينبغي ان يكون غير متأخر في الزمان بل يكونان معا ^(٥٨) . فلذلك يلزم ان يكون الفاعل متى كان مكثفيا في نفسه وحده ^(٥٩) في ان يحدث عنه الشيء مالم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل ^(٦٠) .

ان الخطوط العريضة المركزة التي يمكن استخلاصها من هذه التصوص والتطبيقات هي ان الفارابي يؤكد على النقاط الثلاث الاولى التي قدمتها صدر هذا المقال وهي ان للعالم محدثا وانه يحدثه من عدم وان علة الاحداث هي الامكان لا الحدوث وان العالم محدث لا في زمان اي انه محدث بالذات قديم بالزمان وان الله فاعل على سبيل القصد بارادة قديمة

(٥٧) المقصود : اذا كان الله غير قادر على ازالة الفساد في ذلك الوقت والفساد ليس من الله فسبب الفساد اقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائما فسيمتنع على الله الفعل دائما ليس في ذلك الزمان فقط بل وفي الازمنة التي تليه فيستحيل الابدان اطلاقا .

(٥٨) ذلك انه اذا لم يكن عائق له يمنع من الفعل فان الفعل والجود هو افضل من عدم الفعل والجود وادل على القدرة فكان يلزم ان يكون فاعلا ليس بعد مدة بل منذ الازل .

(٥٩) كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل .

(٦٠) الفصول المدني ، نشره بالعربية وترجمه الى الانكليزية المستشرق دنلوب . كمبريدج ١٩٦١ ، ص ١٥٧-١٥٨ عربي . وظاهر من السطوين الاخيرين ركة ونقص وان كان المعنى ظاهرا عند المتعمسين بهذه الاساليب وعندى ان النص يجب ان يتم هكذا ليكون متفقا مع ما عرفناه عند الفارابي من تصوص سابقة : « فلذلك يلزم ان يكون الفاعل (فعلانا منذ الازل) هو كلن مكثفيا في نفسه وحده في ان يحدث عنه الشيء ، مالم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل (لعائق خارجي) » .

وليس كفاعل مطبوع وانه اختار احداث العالم ازلا لانه تام الشروط والمؤثرات
ولو تأخر عنه فعله لدل ذلك على تجديد شرط او زوال عائق وكل ذلك
لا يليق بالله • وستكون عند القارئ صورة اوضح لهذه المعاني وهذا الموقف
كلما تقدم في هذا البحث •

الفصل الثاني

اما كتابات ابن سينا فهي اكثر وضوحا وترتيا وهذا امر طبيعي لانه متأخر عنه وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية وتحسنت معانيها •

يقول ابن سينا في «تسع رسائل في الحكمة» : «... فان الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة تسبق الهيولى ايضا بل هما مبدعان عن لسيه^(١) ومبدعهما يتقدم الكل بالذات الا انه كان معه فيما لم يزل زمان لان الزمان يحدث مع حدوث الحركة»^(٢) • ويقول في نفس الرسالة : «... ان المواد للاجسام العالمية صنفان صنف يختص بالتهيؤ لقبول صورة

(١) اي عن لا شيء • وقد سبق بيان هذا الاصطلاح •

(٢) تسع رسائل القسطنطينية ١٢٩٨ • الرسالة الثانية • ص ٣٠ • وواضح هنا ان الهيولى اي المادة والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان • والقول بحدوث الهيولى وابداعها لا يبقى مجالا للشك في صحة اعتقاد ابن سينا - ومن قبله الفارابي - بحدوث العالم فان احد ادلة ارسطو لاثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على اساس استحالة الخلق من عدم محض (يقرر ارسطو ذلك في كتابه السماع الطبيعي Aristo : Phy : Bk. I. 8, 191b, 16 ff.

ونجده ايضا في تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة • ج ١ • ص ٢٣٦ • ومن الطريف مقارنة هذا بالرأى الخاطيء الذي يتبناه الفارابي كما رأينا في كتاب الجمع وابن سينا في نصه قيد البحث • والسهروردي : مجموعة في الحكمة المشرقية • تصحيح هنري كوربان اسطنبول ١٩٤٥ • ص ٤٨) • واستحالة الخلق من لا شيء نقطة يتفق عليها فلاسفة اليونان جميعا - عدا المدرسة الاسكندرانية على يد افلوطين - واذا كان ابن سينا والفيضيون يقررون بحدوث الهيولى والصورة وهما مبدءا الموجودات الجسمانية فلم يبق من فرق بين المتكلمين وبينهم في مسألة اصل العالم الا اصرار المتكلمين على الحدوث بالزمان واصرار الاخيرين على القدم بالزمان •

واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين (٣)
من شيء آخر وفقدتها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد الى شيء آخر . والى
هذا يرجع قول الحكيم في كتبه ان السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة الى

وثمة نقطة اخرى في النصر اعلاه : فان الكندي والفارابي وابن
سينا ومعظم متكلميهم وفلاسفتنا - عدا الرازي الطبيب لانه يتبع
افلاطون - يربطون بين وجود العالم وحركته وزمانه وذلك ان الزمان
عندهم هو مقياس اما حركة الفلك والمحيط وهو الكرة الكبرى
المحيطة بالعالم والتي من حركتها يحدث الليل والنهار ، واما هو مقياس
حركة اى فلك آخر من الافلاك الثمانية الباقية وعليه فاذا لم يكن عالم
لم يكن الزمان ولا حركة والعكس بالعكس . فالذين جعلوا العالم حادثا
اثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدئين كما هو الحال عند
الكندي والمتكلمين ، ومن اعتبروا العالم قديما بالزمان جعلوهما قديمين
كذلك كما هو حال الفيضيين من فلاسفتنا . وهؤلاء جميعا يتبعون
ارسطو الذى يعرف الزمان بانه مقياس الحركة حسب المتقدم او المتأخر
او مقياس حركة الفلك المحيط . وسأفصل هذا الحل في بحث طويل
يتناول فكرة الزمان اصولها ونتائجها في الفكر الاسلامي .

(٣) الابداع كما يرد عند الفيضيين يعنى ايجاد شيء لا من شيء . واما التكوين
ومثله الصنع فهو ايجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين، ولذلك
يقال عن اله افلاطون وابى زكريا الرازي انه « صانع » . انظر اى
جانب ما ذكرته من نصوص الفارابي وما سأورده عن ابن سينا : ابن
الاثير « النهاية في غريب الحديث والاثار » القاهرة ١٣١١ . ص ٣١٦ ،
والزبيدي : تاج العروس . القاهرة ١٣٠٦ . والاصفهانى : المفردات في
غريب القرآن . مطبعة الميمونية ، القاهرة ١٣٢٤ . ص ١٥٧ . وابن
منظور : لسان العرب . بيروت ١٩٥٦ . والرازي : مختار الصحاح .
١٣١١ ، والفيروزآبادى : القاموس المحيط كلكتا ١٨١٧ .

هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع . فصل الباء باب
العين . وكذلك التعريفات للجرجاني : القاهرة ١٩٣٨ . باب الالف .
ص ٣ . أما في القرآن فالكلمة « بديع » مساوية لكلمة الصنع : القرآن :
٦ : ١٠١ ، ٢ : ١١٧ الآية الاولى : بديع السموات والارض . . . »
والثانية : « بديع السموات والارض واذا قضى امرا . . . » . ومن
دراستي للقرآن والتفسير والحديث انتهيت الى ان خلق السموات
والارض في القرآن كان من الماء . فبديع في الايتين تعنى الصنع والتكوين
انظر اطروحتي الفصل الاول الى الثالث من القسم الاول .

شيء، لأنها لا ضد لها^(٤) . لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فامعنوا في الالحاد^(٥) والقول بتقديم العالم فهذا صنف، وخصوه باسم الاثير والصنف الثاني صنف مهيأ لقبول الصورة المتضادة فيكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة^(٦) وتارة بالعكس وسموه المنصر فجعلوا الاجسام اثيرية وعنصرية^(٨) وفي نفس الكتاب يورد ما يفيد قوله بابتداع الهيولى من

(٤) المقصود بالحكيم ارسطو وكلام ابن سينا مثل كلام الفارابى في الجمع بين رأى الحكيمين، يفسر كلام ارسطو تفسيراً يخالف المعروف عن ارسطو فان ارسطو في قوله عن السماء انما يقصد - باجماع من كتبوا عنه ويدلالة كتبه ومذهبه كله - ان السماء وعالم ما فوق فلك القمر ازلي غير مكنون ولا محدث ولا فاسد سواء بالمعنى العام المراد به الابداد من لا شيء او الفناء الى لا شيء، او بالمعنى الخاص للكون والفساد المراد به انتقال الشيء من القوة الى الفعل وانحلاله الى مركبات اخرى . وهذا النوع الاخير من الكون والفساد مقصور على عالم ما تحت فلك القمر اى العالم الارضى .

(٥) الالحاد اى علم القول بحدوث العالم وان العالم لا محدث له . مع ان ارسطو لا ينكر وجود الله كعلة غائية . ولا ادري الى اى من الفلاسفة يشير ابن سينا فاننى لا اعرف من بين فلاسفتنا من ينكر وجود الله بمعنى من المعاني التى تتراوح بين الله لارسطو والله المتكلمين .

(٦) ضمير الجماعة عائد الى «فريق الالهين» وهم المشتغلون بالفلسفة الاولى اى ما بعد الطبيعة .

(٧) القوة في مقابل الفعل تساوى الامكان اى الاستعداد وتساوى النقص مثل البذرة فيها قوة لان تصير شجرة وعقل الطفل السوى فيه قوة لان يصير مكتسباً للمعلومات حاصلها عليها بالفعل . والفعل يعنى الكمال او النضج في مقابل القوة ، مثل البذرة وقد صارت شجرة . وهما جسدان معروفان عند ارسطو وعلى اساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه . انظر كرم : كتابه السابق ص ١٣٧ . ١٧٥ فما بعد حيث يشير الى مواضع هذه الاقوال في كتب ارسطو خصوصاً كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة .

(٥) تسع . . ص ٣١-٣٢ .

لا شيء وكذلك الصورة • والطريف في هذا النص الفريد انه يسلم بالوحي والمعجزات والرؤيا والعين والكهانة والعرافة ، ويصر على فاعلية الله التامة فينكر على الطبيعيين • جأولة ارجاعهم تأثيرات الطبائع مثل طبيعة الاسهال في «السقمونيا» الى العناصر المكونة لمزاج السقمونيا وهو بذلك يقول بتأثير الله الدائم واليك النص : « انها - اى القوة الطبيعية - قد تكون في الاجرام البسيطة ، وقد تكون في المركبة : الاول مثل الطبيعة النارية المحرقة لما شأنه ان يحترق والثانى مثل الطبيعة التى للسقمونيا من اسهال الصفراء وهذه الطبيعة - في المركب - حادثة في جوهر السقمونيا بعد حدوث مزاجه وهى زيادة طبع مستفاد له بالمزاج لم يكن في عناصره فان للعناصر طبيعتين طبيعة مستفادة من العناصر كما ان الحرارة الغالبة في السقمونيا لاجل ان العنصر الحار وهو النار فيها أغلب واكثر بالقوة من العنصر البارد ، وطبيعة حاصلة لها بعد المزاج (كالاسهال) في المثل المذكور السقمونيا وهى ليست في العناصر • » (٩) • ويلوم الجهال من الطبيعيين لانهم يفتشون عن اصل هذه الطبيعة ويردونها الى العناصر المكونة للسقمونيا مع انها لا علة لها في العناصر • وتفسير ذلك : « لان غاية ما يمكن ان يعطى في سبب وجسود الطبائع للمطبوعات (١٠) أسباب ثلاثة احدها الفاعل وهو تدبير الصانع وجوده

(٩) يمكن ان يفسر قوله هذا بان الطبيعة التى تنتج عن اجتماع عنصرين او اكثر مكونين مزاجا مخلوقة من عدم • ولكن الاغلب انها فعل الموجودات العليا كالافلاك وحركاتها وهذا مطابق لمذهب أرسطو على نمط ما رأينا عند الفارابى في النص الذى نقلناه عن عيون المسائل في اول ص ٣٤ من هذا البحث • وقد اوضحت في الفصل السادس من القسم الثالث من هذا الكتاب ان الطبائع والنفوس تفيض من العقل الفعال وبتأثير الافلاك حتى استعدت المادة لقبولها •

(١٠) المطبوعات الموجودات الطبيعية التى لا يمكنها الا ان تفعل فعلا واحدا دون ادراك منها مثل النار طبيعتها الاحراق والثلج طبعه التبريد •

وعدله واعطاؤه كل شيء ما يوجب الحكمة والجلود واعطاء اياه • فالصانع اعطى الهيولى التي ابدعها^(١١) من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده الذي كان يقتضيه عدل تقديره • والثاني القابل وهو ان القابل كان مستعدا لهذا الضرب من التخليق والتصوير والتطبيع وكان استعداد ما يحصل له قبل التركيب وفي حال البساطة استعدادا آخر يحصل له بعد التركيب والمزاج وبحسب كل نوع من التركيب والمزاج يحدث استعداد آخر^(١٢) • والثالث الغاية وهو الغرض الحكيم الذي صنع الصانع ما صنع لاجله وله الخلق والامر تعالى عما يصفه به الجاهلون • واما ما وراء هذا فمحال ان يطلب كيفية استفادة امر من العناصر له • • • وهو ما يقصر الذهن عنه • والعجب من هؤلاء اذ هم لا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل اجساما كثيرة الى مثل طبيعتها ولا يشتغلون بالبحث عن علته ، ولو سئلوا عنه لقالوا : لان النار حارة ثم السؤال لازم في ان الحار لم يفعل هذا فيكون منتهى الجواب الطبيعي^(١٣) ان يقال ان الحرارة قوة من شأنها ان تفعل هذا الفعل ثم ان سئلوا بعد هذا لم كان هذا الجسم حارا دون البارد ولم^(١٤) يكن جوابهم

(١١) نص آخر يدل على ان الهيولى والصورة عنده مبدعتان فهما ازليتان • بالزمان حادثتان بالذات •

(١٢) لا تحل اية صورة في اى مركب كان بل هناك تدرج وسلم صاعد ، فمثلا من اجتماع انواع من العناصر بكميات مختلفة يكون كل مزيج مستعدا لحلول صورة من صور المعادن مثل الحديد او النحاس كذلك لا يمكن ان تحل صورة الحيوانية في مزيج او مركب معدني اذ ان السلم الصاعد يقتضى ان يصير المعدن قابلا للصورة النباتية وهذه تكون قابلة للحيوانية وهذه قابلة للانسانية •

(١٣) اى منتهى جواب المشتغل بالعلم الطبيعي او القائل بالطبيعة من الطبيعيين وهذا انسب لانه في معرض الرد عليهم •

(١٤) هذا في الاصل والاصح حذف الواو من كلمة « ولم » •

الا الجواب الالهى ان ارادة الصانع هكذا اقتضت ثم يتعجبون من المغناطيس اذا جذب الحديد ولا يقنعون بجواب المجيب : لان فيه قوة جاذبة للحديد وان وجودها بسبب ارادة الصانع عند استعداد المادة . . . ، لان القوم يتعجبون مما استندروه ولم يعرض لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له مع ان في المركبات ما حكمه أعجب من حكم المغناطيس في جذب الحديد ، فهذا هو الحيوان الحساس المتحرك بالارادة ويغزو وينمو . ثم الانسان وما يخصه من الاحكام الانسانية . . . وهؤلاء المتفلسفة لما لم يعرفوا الاصول واخذوا يتعجبون من النادر^(١٥) واخذوا ينكرون ايضا ذلك النادر اذا لم يضطروهم الى الاقرار به المشاهدة فانكروا الوحي والمعجزات والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة . واما المحققون من الحكماء ، ففرقة موجبة لوجود جميع هذه الاشياء لما امعنت في البحث . . . والمشهورون من اهل الدرجة الاولى عددهم قليل يوشك ان يكون عدد من اعرفهم منهم في الستة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو اربعة^(١٦) .

ويتحدث ابن سينا حديثا صريحا عن ابداع الفلك اى السموات ابداعا لامن شئ فينكر ان يكون تكوينها من مادة اخرى او على سبيل التركيب والمزاج ، ويحاول ان يجد في القرآن ما يؤيده في هذا القول .
يقول : « . . . فنقرر الآن ما تخمر عليه رأى الاوائل في جوهر الفلك .
قد قلنا انه بسيط^(١٧) فلا يجوز ان يكون تكونه من اجسام اخرى على

(١٥) في الاصل « النار » وظاهر انه تصحيف .

(١٦) تسع ص ٣٥-٣٧ .

(١٧) اى غير مركب من عنصرين او اكثر . ولذلك لا يمكن ان يكون نتيجة تركيب عنصرين او جسمين لانه عندئذ يكون مركبا مع اننا ذكرنا انه بسيط . اما لماذا اعتبروا الفلك غير مركب فهذا مفصل في مباحثهم الطبيعية وفي ما بعد الطبيعة ولا مجال لبسطه هنا . ولكن الذى له اطلاع على مذهب ارسطو يمكنه ان يدرك اسباب ذلك لانهم في هذه المسألة يقتفون اثر ارسطو .

سبيل التركيب والمزاج • وقد قلنا ان صورته المختصة بالمادة لا ضد لها فلا يجوز ان يكون تكونه من جسم آخر كما يتكون الماء من الهواء بان يبرد ويفارق الحر لان الصورة التي تكون في مادة يجب ان يعقب زوالها صورة اخرى او تفسد المادة هي مضادة للصورة الاولى^(١٨) • بل وجود جوهر الفلك من امر الباري وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا ينافي الكتاب

(١٨) اعتقد ان هنا تقديمًا وتأخيرًا أخل بالعبارة ولكي تستوي اري وضعها هكذا : « لان الصورة التي تكون في مادة يجب ان تعقب زوالها صورة اخرى هي مضادة للصورة الاولى او تفسد المادة » • وسبب فساد المادة - والمراد هنا انتهاءها الى العدم التام - اذا لم تتعاقب عليها صورة اخرى هو ان المادة او الهيولى لا توجد بدون صورة ولا تكون بدون نوع من الكيفيات او اضدادها ، مثل البرودة والحرارة ، الرطوبة والجفاف الخ • وارتباط الهيولى بالصورة مبحث خاض فيه ارسطو وفلاسفتنا والمتكلمون • فارتأى الفارابي وابن سينا ومن بعده ابن رشد ومعظم فلاسفتنا ان الهيولى في الاجسام الطبيعية لا يمكن ان تقلل موجودة بدون صور وكيفيات وعليه ففي كل عملية تغير مثل تحول الماء الى بخار يتغير شيء ويبقى شيء فالذي يتغير هو الصورة وفي مثلتنا هذا الذي يتغير هو صورة المائية وكيفياتها الثقل والبرودة ، ويحل محلها صورة البخارية وكيفياتها الخفة والحرارة • ولما الذي يبقى ثابتا في الحالين فهو الهيولى او الحامل ولو فرضنا ان الهيولى بقيت بدون صورة بعد فناء الصورة الاولى فانها ستفنى لان الهيولى لا وجود لها بذاتها اى بدون صورة • اما المتكلمون فقد انتهى بعضهم - بعد مقدمات - الى القول بان الصورة او الاعراض تفنى كل لحظة وان المادة كذلك تفنى لانها لا تبقى بدون صورة وانتهى هؤلاء الى ما اسميته في اطروحتي - بالخلق المتجدد • اما بعض فلاسفتنا فمع موافقتهم لارسطو ان الهيولى لا تبقى بدون صورة فانهم - بعد مقدمات - انتهوا الى القول بان كل عملية تغير مثل ان يصير الماء بخارا او الطباشير الاسود ابيض هي عملية خلق من لاشيء وعليه فان الهيولى كذلك مثل الصورة تخلق من عدم ، فالبخار ليس تحولاً للماء بل هو شيء يخلقه الله من جديد من عدم • ويمثل هذا ابن مسكويه في «فوزة الاصغر» • انظر :

J. W. Sweetman: Islam and Christian Theoligy. London
1945. vol. 1. P. 117.

وكذلك مقال المختصر في مجلة قسم الفلسفة «الفكر الجديد» عدد اول
سنة ١٩٦٦ •

العزیز فان الكتاب دل على ان الفلك كالدخان فهذا يدل على ان جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية لا انه كان على صورة أخرى طبيعية» (١٩) .

ويبين في نفس الكتاب ان الهيولى المطلقة ، باعتبارها استعدادا لقبول الجسم المطلق تفيض من الجرم الاقصى الذي هو الفلك المحيط (٢٠) .

(١٩) هذا التفسير لسورة الدخان الآية : (٠٠٠) ثم استوى الى السماء وهي دخان ٠٠٠ قرآن ٤١ : ١١) يخالف ما ذهب اليه مؤرخونا ولغويونا ومفسروننا واخباريوننا بل هو مخالف لما ذهب اليه الفارابي وابن رشد في ان الخلق في القرآن هو من الماء . اما عن الفارابي فقد سبق ذكر قوله في كتابه «الجمع ٠٠٠» اعلاه . اما عن ابن رشد فمانظر : فصل المقال . ص ١٣ ، «والكشف عن مناهج الادلة ٠٠» ص ٨٩ . كلاهما في «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . ميونيخ ، ١٨٥٩ . اما عن المفسرين واللغويين الخ ٠٠٠ فانظر اطروحتي القسم الاول الفصول ١-٣ . خصوصا ص ٩٦-٩٧ .

(٢٠) يستعمل فلاسفتنا الفيضيون شأن ارسطو كلمتي هيولى عامة وهيولى خاصة (انظر عن ارسطو :

Aristo : Categories, vol. 1. of Ross ed. Oxford, 1926. 2a, 11 ff : Phys : Bk. 1. 2. 185a, 20ff. 1. 6. 189a, 30 ; Metaph : Bk. V. Ch. viii, 1017b, 10 ff. Bk. xii.

ومعنى الهيولى بصورة عامة كما يعرفها ابن سينا في « حدوده » كل شيء من شأنه ان يقبل كمالاتا وامرا ليس فيه ، فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوعا . تسع رسائل ٠٠ . الرسالة الرابعة في الحدود . ص ٥٨ . اما في العلم الطبيعي عندهم فالهيولى المطلقة هي اننا لو جردنا ذهننا جميع الموجودات الطبيعية من صورها وكيفياتها فالحامل الذي يبقى بعد رفع صورة المائية والهوائية والترابية والنارية والذي لا طبيعة له سوى اللاتعين ٠٠ يسمى الهيولى . فهي استعداد عام لقبول أية صورة . اما الهيولى الخاصة فمثل الخشب بالنسبة للمنضدة فان الاخيرة تتكون من صورة المنضدية ومن حائل او هيولى هو الخشب . اما الجسم المطلق فهو الامتداد في الابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق سواء كان الجسم حديدا او حجرا ام نباتا ام غير ذلك (هذا هو الحد الكندي للجسم ،

وفي رسالته « في الحدود » نصوص واضحة تبين حقيقة موقف ابن سينا من مسألة حدوث العالم واجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين وان جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح ، اى ان المتكلمين يفسرون اقوال فلاسفتنا من خلال ما يعطونهم للمصطلحات التى يستعملها الفلاسفة في تعاريفهم • فالحدوث والابداع والقدم لها عند الفلاسفة معنى معين اما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذى يحددون به هذه الكلمات وهو معنى مختلف ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج • فيما يلى نصوص يحدد فيها ابن سينا معنى المعلول والابداع والاحداث والقدم • وكل هذه تدور على مقولتين اساسيتين : الاولى التفريق بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته الثانية : النظر الى القدم والحدوث والمعلولية من زوايتين ، زاوية الزمان (بدايته او عدم بدايته) وزاوية الماهية (هل هى مأخوذة من الغير ام هى بلا علة) • فاذا وضعنا هاتين المقولتين امام اعيننا فهما بجلاء النصوص التى هى :-
١ - « المعلول : كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ووجود ذلك الغير ليس من وجودها » (٢١) • ومعنى القول من وجودها غير معنى قولنا مع

رسائل ج ١ • ص ١٦٥ ، ١٨٧ ، ٢٦٥ • وهو قول النظام وهشام ابن الحكم ، مقالات الاسلاميين • ج ١ • ص ٥٩ ، ج ٢ • ص ٣٠٤ • وهو قول ابن حزم : الفصل ج ٥ • ص ٦٦ • وهو مأخوذ من ارسطو :
Phys: Bk. 111, 5, 204b, 20, Bk. IV, 1, 209a, 5.

وهو رأى الفيثاغوريين ايضا : انظر :
Decaelo : Bk. 1. 1, 268a, 9 ff.

وهو رأى الرواقبين : انظر :
Zeller : Stoics, Epicureans, and Sceptics, TR. by. O. J. Reichel,
London. 1870. P. 122.

- (٢١) مثل الله والعالم • العالم معلول وهو ممكن بذاته فلا بد لوجوده من علة هى الله - حسب دليلهم - ووجود الله ليس من العالم •
(٢٢) مثل وجود شيء من شيء اوضحناه في نوت ٢١ أعلاه • اما مثل المعية فكفه لنا وجود زيد مع وجود عمرو وبالعكس •

وجودها (٢٢) • لان الثانى يقتضى اذا ارتفع احدهما ارتفع الثانى بلا
فرق (٢٣) • واما معنى من وجودها هو انه اذا ارتفعت العلة ارتفع
المعلول (٢٤) •

واذا ارتفع المعلول لزم ان يحكم ان العلة كانت اولا مرفوعة حتى صح
رفع المعلول (٢٥) • ومعنى قولنا من وجودها هو ان تكون الذات باعتبار نفسها
ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى
موجودة بالفعل - قد ارتبطت بها - « (٢٦) •

(٢٣) اى اذا كان زيد وعمرو معا فرفع وجود احدهما يعنى رفع الآخر
بالسواء •

(٢٤) هذا صحيح اذا اعتبرنا الامكان سبب الحاجة الى وجود الله كما يفعل
الفيضيون فان الممكن حالما يرتفع وجود علته يعود عدما لان الممكن ليس
له وجود بذاته بل له وجود كواجب الوجود بغيره مثل الشمس ونورها •
اما على رأى المتكلمين الذين يعتبرون الحاجة الى الله هى الاحداث اى
ايجاد العالم بعد ان كان معدوما ، فيمكن تصور ارتفاع العلة - الله - مع
بقاء المعلول اى العالم مثال ذلك ما يحدث للبانى قد يتصور موته ومع
ذلك يبقى ما ابتناه كالدار مثلا بعده • ومن هنا يتضح قوة المبرر
الذى دفع بفلاسفتنا الى رفض الامتناد الى الحدوث واستبداله
بالامكان •

(٢٥) وهذا ايضا صحيح بالنسبة لوضع الامكان لا الحدوث فان المتكلمين
يجيزون عقلا ان يكون الله بلا عالم كما يجيزون - بل يوجبون - انه كان
في الازل بلا عالم • ومثل البناء والبنى واضح هنا • اما الفلاسفة
فطالما ان الله واجب الوجود بذاته وهو علة تامة لا يتأخر فعلها عنها
وطالما ان العالم هو واجب الوجود بغيره لانه معلول علة تامة هى الله
ولا توجد بدون معلولها فان افتراض انعدام المعلول يعنى حتما ان علته
ارتفعت اى انعدمت حتى صح انه ارتفع • ومن هنا يتضح الى اى حد
ربط فلاسفتنا بين الله والعالم •

(٢٦) تسع رسائل ، في الحدود • ص ٦٨-٦٩ • وما بين شارحتين من
وضعى للايضاح •

٢ - «الابداع : اسم لمفهومين : احدهما ، تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء . والثاني ، ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط وله في ذاته - اي كممكن - ان لا يكون موجودا ، وقد أفقد الذي له في ذاته افتقارا تاما» (٢٧) .

٣ - «الاحداث : يقال على وجهين احدهما زمانى والآخر غير زمانى ، المعنى الاول ، ايجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق» (٢٨) . ومعنى الاحداث الغير الزمانى ، افادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان

(٢٧) هذا النص يوضح ما سبق ولاحظته في موضع آخر من هذا البحث من ان وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهنى متصور فقط لان هذا الممكن لما كان معلولا لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة فقد فقد طبيعة الامكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير اى الضرورى الوجود دائما . ولما كان معلولا لا تتقدمه علته الا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان فلا يمكن ان نتصور انه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ومن هنا فهو موجود وجودا مطلقا وافترض انه كان معدوما - اى ممكنا بالذات - هو افتراض ذهنى لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التى هى واجبة الوجود بالذات ولا علة لها . ومثل هذا العمق والغوص لا قبل لكثير من متكلمي ما قبل القرن الخامس به ومن هنا فان كثيرا من التشنيع على فلاسفتنا الاسلاميين مرجعه الى حد ما عدم الفهم من قبل المشنعيين لحصيلة اقوالهم .
وسترد فيما بعد توضيحات اخرى لمعنى ان الامكان عندهم ذهنى بشهادة الطوسى وسواه .

(٢٨) تسع : حدود . ص ٦٩ . وهذا هو قول المتكلمين ويعبرون عنه بقولهم : «الله اوجد الاشياء في زمان» اما قول فلاسفتنا الفيضيين فهو انه اوجده لافي زمان . ولما كان الاخرون يقولون ان الممكن هو الذى يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد وان العالم ممكن وان فعل الله هو نقله من العدم الى الوجود فقد يتبادر الى الذهن انهم يقولون بالاحداث الزمانى طالما انه قبل ان يوجد الممكن بالفعل لابد ان يكون العالم الممكن قد مضى عليه زمان قبل وجوده بالفعل فيصير احداثه احداثا بالزمان . والجواب على هذا هو ما سبق واوضحته في بعض العواشي المارة حتى

٤ - «القدم : يقال على وجود : فيقال قدم بالقياس هو شيء» (٢٩) زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه (وهذا هو المعنى العامى • واما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) (٣٠) فهو ايضا (٣١) يقال على وجهين : بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذى بحسب الزمان فهو الذى وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب • فالقديم بحسب الزمان هو الذى ليس له مبدأ زمانى والقديم بحسب الذات هو الذى ليس له مبدأ يتعلق به وهو الله» (٣٢) •

وفي نص مركز بعض الشيء ولا يمكن ايراده هنا لاتصاله بنظرية الفيض وتفصيلاتها وبهيئة العالم وتصورهم للافلاك وفعل هذه الافلاك في

انه لا توجد حالة متوسطة أو وقت متوسط بين وجود الله من جهة ووجود العالم بالفعل كان فيها الممكن معدوما لان العلة والمعلول معا دائما ، تماما كما يقول ارسطو ان الهيولى هي استعداد وقوة لحمل الصور فانه لا يوجد وقت فيه الهيولى لوحدها ثم حلت فيها الصور بل الموجودات الطبيعية دائما صورة وهيولى معا • ولكن ارسطو لكى يبين ويوضح التغير وطبيعة مبدأ الهيولى المتميز عن الصورة افتراض ان الاجسام لو كانت بدون اية صورة لكان هذا الباقي هو الهيولى • ومع ان هذا الافتراض لا يعنى ان الهيولى لا وجود لها ولا يعنى الغاء وجودها لان وجودها مؤكد كحامل في الجسم ويبقى تغير الصور والمحمولات وتعاقبها فكذلك في الموجودات بالفعل يوجد واجب الوجود بذاته كالله وواجب الوجود بغيره كالعالم ولكى نميز الاخير من الاول قال الفلاسفة ان الواجب الوجود بغيره هو الذى طبيعته بذاته الامكان اى عدم الوجود الا بموجد وان كان لم يمض ولا يوجد زمن كان فيه ممكنا بذاته لانه مرتبط دائما بعلة توجب وجوده •

(٢٩) هذا في الاصل والاصح ان تقرأ : «بالقياس لشيء» •

(٣٠) ما بين قوسين من عندى •

(٣١) اى مثل الحادث يطلق على معنيين •

(٣٢) حدود ٠٠٠ ص ٦٩ •

العالم الارضى مما يحتا في لفهمه الى شرح فلسفة ابن سينا كلها يقول : « واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل ... » ثم يبين صدور العقول والنفوس الفلكية وصدور الافلاك والعالم الارضى • والمهم انه يرى ان الابداع هو فعل الله فهو ابداع العالم كله ولكن الموجودات يفعل اعلاها في ادناها فالعقول تدبر النفوس بالامر الالهى والنفوس تدبر الافلاك وتدبر العالم الارضى بواسطة النفوس (للانسان والحيوان والنبات) وبواسطة القوى الطبيعية التى للمعادن والعناصر الاربعة • ففعل العقول والنفوس في العالم العلوى يسميه امرا وفعلها وفعل القوى الطبيعية في العالم الارضى يسميه خلقا وتكويننا وهذا هو تفسيره للآية « الاله الخلق والامر » (٣٣) •

ويؤكد ابن سينا في « النجاة » على وجود النظام في الاشياء الطبيعية وهذا الدليل هو من الادلة الشائعة في تأريخ الفكر البشرى نجده في الاديان كما نجده في الفلسفة (٣٤) • يقول ابن سينا : « جميع الاشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية ... » وليس فيها اتفاق الا في النسبة بل لها ترتيب حكمى (٣٥) •

ويبين بعد ذلك ان الزمان والحركة محدثة بالذات لا بالزمان واليك

(٣٣) تسع رسائل ٠٠٠ الرسالة النيروزية : ص ٩٣ • الآية : الاعراف :

٧ • وللغزالي والصوفية تفاسير طويلة فيها : انظر رشيد رضا تفسير المنار • القاهرة ١٣٦٧ ج ٨ • ص ٤٥٥ •

(٣٤) احيل القارىء الى كتاب فلنت الجامع الانتقادى عن هذا الدليل وتاريخه :

R. Flint: Theism. 13th. ed. London 1902.

وانظر نقد كانت لهذا الدليل :

كتابه : نقد العقل الخالص :

Kant. q: Critique of Pure Reason, Tr. by. J.M. D. Meiklejohn. London. 1959. P. 363ff.

(٣٥) النجاة • القاهرة ١٣٣١ • ص ١٦٤ •

النص : « لو كان حدوث الزمان زمانيا اى لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن اى بعد زمان متقدم فكان بعدا لقبل غير موجود معه وكل ما كان كذلك فيلس مبدأ للزمان كله (٣٦) . فالزمان مبدع اى يتقدمه باريه فقط بالذات . ومعنى المحدث الزمانى انه لم يكن ثم كان . والحركة مثل الزمان ليس محدثة حدوثا زمانيا (٣٧) . »

وفي القسم الثالث من النجاة نجد نصا بينا في ان علة الحاجة الى الله هي الامكان لا الحدوث كما يتوهم ضعفاء المتكلمين على حد تعبير ابن سينا . : « اعلم ان الفاعل الذى يفيد الشئ وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران عدم قد سبق ووجود في الحال . وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير بل تأثيره في الوجود الذى للمفعول منه فالمفعول انما هو مفعول لاجل ان وجوده من غيره لكن عرض ان كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل . فاذا توهمنا ان التأثير الذى كان من الفاعل وهو ان وجود الآخر منه ، لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان دائما ، كان الفاعل أفعل لانه ادوم فعلا (٣٨) . »

(٣٦) هذا هو دليل ارسطو في قدم الزمان ايضا انظر كتابه «الطبيعة» طبعة روس السابقة . الفصل الثالث ، والرابع ، كذلك نوت (١) ، و (٤) على ص ١٢ من ج ١ من كتاب فان دنبرغ في ترجمته لتهافت التهافت بالانكليزية الذى ذكرته سابقا .

(٣٧) النجاة . ص ١٩٠ . أمر الزمان واضح اما الحركة فبيان ذلك انها اذا كانت محدثة بحركة اخرى لما كانت محدثة لاننا نشيت وجود الحركة في الوقت الذى نفترض عدمها . فلم يبق الا القول بانها قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الاول اى الله . فهي محدثة بالذات لا بالزمان لانه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه .

(٣٨) النجاة . ص ٣٤٧ . هذا نص صريح في ان الامكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنى فقط عند الفيضيين كما اوضحت ذلك سابقا .

وفي فصل في «القديم والحديث» يعيد تعريف هذه المصطلحات ومبانيها المختلفة^(٣٩) ثم بين ان الحدوث بالمعنى الذي ذهب اليه المتكلمون غير صحيح . فثبت اولا ان الزمان يستحيل ان يفرض حادثا بالزمان بل حدوثه ابداعي لا يتقدمه سوى المبدع تقدما بالذات . ثم يثبت ان كل محدث زمني لا بد ان تتقدمه مادة ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان استنادا على دليل العلة التامة . وفيما يلي بيان هذا كله لاهميته .

اولا : ان الزمان يستحيل ان يفرض حادثا بالزمان . وليس هنا جديد عما سبق ان ذكرناه في نصوصه السابقة الا انه هنا اكمل ومستفد لجميع الاحتطالات . يقول ابن سينا : « اذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوما ، فاما ان يكون عدمه قبل وجوده او مع وجوده والقسم الثاني محال فبقي ان يكون معدوما قبل وجوده . فلا يخلو اما ان يكون لوجوده قبل او لا يكون فان لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوما قبل وجوده وان كان لوجوده قبل فاما ان يكون ذلك قبل شيئا معدوما او شيئا موجودا فان كان شيئا معدوما فلم يكن له قبل موجود ، كان فيه معدوما فبقي ان القبل الذي كان له شيء موجود وذلك الشيء الموجود ليس الان موجودا فهو شيء قد مضى وكان موجودا . وذلك اما ماهية لذاته وهو الزمان واما ماهية لغيره وهو زمانه (اي انه تلك الماهية التي هي غيره) فثبت الزمان على كل حال »^(٤٠) .

(٣٩) النجاة : ص ٣٥٥ .

(٤٠) النجاة : ص ٣٥٦ . وخلاصة هذا الدليل ببسط صورة اننا اذا فرضنا ان الزمان له بداية زمانية فقبل الزمان قبل وبعده بعد وكلاهما ظرفا لزمان وعليه فقبل الزمان زمان فلا يصح أن يكون له بداية زمانية . وللتأكد من صحة هذا الدليل وما يتعلق به من حدوث او قدم العالم اقول ان الزمان اما يراد به زمان العالم وهو في هذه الحالة يعرف بانه مقياس حركة الفلك او الليل والنهار فلا وجود له بدون وجود العالم فهو حادث بحدوث العالم وقديم اذا كان العالم قديما . والمعنى الثاني

ثانيا : يحاول ابن سينا - بعد ان بين استحالة حدوث الزمان في رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وان الاخير له بداية - ان يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر • وهو ان كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة اى ان كل حادث يوجد قبله وبعده زمان لا بد ان يحدث من مادة • ويبنى ابن سينا على هذا ان عالم ما تحت فلك القمر اى عالم العناصر الاربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان وهو العالم الارضى الذى نعيش فيه مكون ليس من عدم بل من هيولى اولى • اما العالم العلوى عالم ما فوق

زمان موجود ثابت ويسميه الرازى الفيلسوف بالزمان المطلق • انظر ص ١١ حاشية ٦ من هذا الكتاب • ويسميه ابن سينا بالدهر والسرمد • وهو كما يقول ابو البركات البغدادى : مدة وجود الكائن الثابت اى الله • (انظر : كتاب المعتبر • حيدرآباد ، ١٣٥٨ • ج ٢ • ص ٦٩-٧٧ • وابن سينا يرى ان زمان العالم قديم على اساس ان قبل الزمان - لو فرضناه له بداية - زمان هو القبل وهو ظرف زمان وينتهى الى : اما ان نقول ليس قبل زمان العالم زمان ومعنى ذلك انه مبدع لا في زمان اى لا يوجد زمان يفضل على زمان العالم من جانبه لا من طرف الماضى ولا من طرف المستقبل فيكون الزمان محدثا بالذات اى لا يتقدمه سوى الله مبدعه كعلة : واما ان نقول ان الزمان قبله زمان آخر فلم يعد للزمان بداية وفي هذه النقطة لا يمكن التسليم بما يقول ابن سينا لان ابن سينا هنا يستعمل كلمة زمان بمعنيين • فاذا قلنا ان زمان العالم له بداية اى حدث وابتدأ بحدوث العالم فان الذى يسبقه - اذا فرضنا ان قبل الزمان زمان - هو ليس زمان العالم بل زمان الله • اى ان الله مضى عليه مدة وهو غير خالق فلم يكن في تلك الفترة لا العالم ولا زمانه وان وجد زمان هو مقياس وجود الله نفسه • ولا يلزم من فرض قدم زمان او مدة لله قدم العالم لان هذه المدة ليست مقياس وجود او حركة العالم بل العالم وحركته وزمانه غير موجودين انذاك ولكن في هذه الحالة اى عندما يثبت وجود مدة تمتد من الازل بين الله وبين العالم الحادث ولكنها غير مفيدة قدم العالم لانها ليست مدته ، ينتقل النقاش الى مسألة العلة التامة ولماذا تأخر احداث العالم ؟ كما ينتقل الى مسألة الترجيح بلا مرجح فيقال : اذا كان الله موجودا ومعه زمانه ولم يكن معه العالم فلماذا أختار الله ان يوجد العالم في هذا الزمان الذى اوجده فيه وليس قبله ولا بعده ؟ •

فلك القمر وهو عالم الافلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية وهو غير
مكون من العناصر الاربعة ولا هو مركب منها ، فانه مبدع ابداعا لا من شيء .
وقد يظن ان قوله بوجود هيولى اولى منها تتكون الاشياء واليها تفسد وتنحل
الموجودات في عالمنا الارضى هذا دليل على قوله بقدم الهيولى على نمط ما نجده
عند ارسطو . والحال غير ذلك لانه يصرح - وقد اوردنا نصوصا ناطقة
بذلك - على ان الهيولى تصدر اما من العقل العاشر او من العقل العاشر
والافلاك العليا بتأثير العقل الكلى . ويؤيد ذلك انه يوضح في كل موضع وفي
اول النص التالى ان ما ليس حدوثه زمانيا (مثل الافلاك والعالم العلوى والعالم
ككل) فهو مبدع من لا شيء ولا تتقدمه مادة ولا زمان بل تتقدمه علته
تقدما بالذات فقط .

واليك النص : «لا يمكن ان يحدث حادث زمانى» (٤١) مالم يتقدمه

وقد فطن المتكلمون الى هذه المسائل ولذلك ردوا على دليل قدم الزمان
السينائى اعلاه بجوابين : الاول : ان القبل والبعد هما عقليان وهميان
وكما يقول الغزالى (التهافت . ص ٥٢-٥٣) كان الله ولا عالم ثم كان ومعه
عالم دون الإشارة الى زمان . واقول ان هذا غير مفيد للغزالى لانه اما يعنى
انه لا فاصل زمانى سواء زمان الله او زمان العالم بينهما فيكون العالم
غير متأخر عن الله بمدة اى معه كما لاحظ ابن رشد بحق (تهافت التهافت .
ص ٦٨ ، ٧١) ، ويكون العالم كذلك قديما بالزمان كما لاحظ الفلاسفة
في ردهم على الغزالى (النجاة . ص ٤١٨-٤٢٠ والاشارات ج ٢ . ص ٣٧٨-
٣٨٠) . واما ان نقول - وهذا هو الجواب الثانى للمتكلمين - بوجود
الله مدة طويلة بلا احداث وعندئذ ينتقل الكلام الى مسألة العلة التامة
والترجيح كما بينت اعلاه . وسنأتى على تفصيل هذا كله فيما بعد .
من كل هذا يتبين ان الاستناد على فكرة الزمان لن تفيد بعد ذاتها كلا
الفريقين فهى لا تثبت قدم العالم بالزمان ولا حدوثه بالزمان ان لم
ترتبط بفكرة العلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح .

(٤١) قوله : حادث زمانى : اى ان ما ليس حدوثه بالزمان لا ينطبق عليه
هذا الحكم مثل العالم ككل والعقول الفلكية المفارقة والافلاك
ونفوسها .

وجود القابل وهو المادة • البرهان : ان كل كائن^(٤٢) فيحتاج ان يكون - قبل كونه - ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة • وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا • الا ترى انا نقول ان المحال لاقدرة عليه • [وهنا يناقش ابن سينا قضية مهمة أضعها بهذه الصيغة : هل الشيء ممكن لانه مقدور^(٤٣) عليه ومستحيل لانه غير مقدور عليه ام انه مقدور عليه لانه ممكن في ذاته وغير مقدور عليه لانه مستحيل بذاته ؟] الجواب عند ابن سينا هو الثاني • وحجته انه لو كان الاول^(٤٤) « لكان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه و كأننا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وعليه فالممكن هو ممكن في نفسه باعتبار ذاته ومقدور عليه باعتبار اضافته الى موجد • فاذا تقرر ذلك نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا أن يوجد او محالا ان يوجد

(٤٢) قوله : ان كل كائن : معنى الكائن هنا المعنى الارسطي اى المتكون عن شيء والى شيء بالانتقال من القوة الى الفعل ، مثل البذرة والشجرة والحديد والسيف الخ • فيجب الا يؤخذ بمعنى «ان كل موجود» • فكل كائن موجود وليس كل موجود كائن •

(٤٣) السؤال : ام انه مقدور عليه لانه ممكن : المقصود ما للاشياء من امكان لان تصير شيئا آخر مثلا الصوف ممكن ان يصير بساطا بينما يستحيل ذلك على الحديد فكأن للاشياء خصائص ترتبت عليها نتائج ولو أبطنا وجود هذه الخصائص الذاتية بأن لا يكون في ذهن الله متميزا ان الحديد يختلف عن الصوف وان البياض غير السواد لما اصبح بإمكانه تعقلها قبل وجودها او عند وجودها وليبيان ذلك انظر (مجلة كلية الاداب عدد ٩ • سنة ١٩٦٦ مقال عن المعدوم) •

(٤٤) ما بين اقواس من اختصارى •

والأخير لا يوجد أبداً . والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده ^(٤٥) ، فلا يخلو
 إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ،
 ومحتمل الأول والا فلم يسبقه إمكان وجوده فهو إذا معنى
 موجود ، وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع أو قائم
 في موضوع . وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون
 به مضافاً . وإمكان الوجود هو ما هو بالاضافة الى ما هو إمكان وجود له فهو ليس
 جوهرًا لا في موضوع فهو إذا معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمى
 إمكان الوجود قوة الوجود ونسمى حاملها موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك .
 فإذا كل حادث ^(٤٦) فقد تقدمته المادة ^(٤٧) .

ثالثاً : وبعد هذا يثبت ابن سينا في «النجاة» أيضاً أن الحدوث بالذات
 لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزماني . فبعد أن يتحدث ابن
 سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية في عالمنا الأرضي يتكلم عن حدوث العالم

^(٤٥) قوله : والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده : مثل أن يغير الماء
 حاراً قد سبقه إمكان أن يصير حاراً والا لم يقبل أن يصير حاراً مثلاً
 للصوف لا يصير سيفاً لأنه ليس فيه إمكان أن يصير سيفاً . ولا بد أن
 نميز عند ابن سينا بين نوعين من الإمكان : إمكان وجود العالم ككل
 فهذا ذهني كما بينت سابقاً وإمكان وجود الحرارة في الماء مثلاً أي
 الإمكان في الأجسام الطبيعية وهذا يقابل القوة عند أرسطو وهو
 حقيقي وكلام ابن سينا هنا عن الإمكان الأرسطي .

^(٤٦) فقد تقدمته مادة : بالمعنى الأرسطي . فالهيولى قديمة كما عند أرسطو
 ولكن ابن سينا يفصل نفسه عن أرسطو فصلاً قوياً لأنه يعتبر قدم
 المادة قديماً بالزمان بينما هي حادثة بالذات لأنه يصرح مراراً بأنها
 تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وتأثير الأفلاك العليا . وبين القول
 بقدم الهيولى بالذات وهذا قول أرسطو وبين حدوثها بالذات فافصل
 منيع . ومما يؤسف له أن الباحثين في مذهب ابن سينا لا يفتنون في
 الغالب إلى هذا الفارق الدقيق .

^(٤٧) النجاة : ٣٥٦-٣٥٧ . وانظر الدليل الرابع في القسم الثالث . من
 هذا الكتاب .

ككل فيبين استنادا على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات بحيث لا يتأخر العالم في الوجود بمدة عن وجود الله^(٤٨) . ثم يبين ان هذا الحدوث للعالم كدلي لا يحتاج الى مادة ولا زمان قبله . وسأكتفى بالنص المتعلق بالنقطة الأخيرة دون حاجه لذكر النص المتعلق بالعلة التامة . يقول ابن سينا : « فصل في الحدوث الذاتي . كما ان الشيء قد يكون محدثا بحسب الزمان فكذلك قد يكون محدثا بحسب الذات فان المحدث هو الكائن بعد ان لم يكن فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات فاذا كان الشيء له في ذاته ان لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا توجد [اي لا يوجد المعلول]^(٤٩) وانما توجد [اي ذات المعلول] بالعلة . والذي بالذات قبل الذي من غير الذات . فيكون لكل معلول في ذاته : اولا انه ليس ، ثم عن العلة . وثانيا انه ليس . فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته ان لا يكون موجودا . فيكون كل معلول في ذاته محدثا ، وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجوده بعديه بالذات . وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان والدهر . فلا يمكن ان يكون حادث بعد ما لم يكن بالزمان الا وقد تقدمته المادة التي منها حدث » .

وفي فصل آخر يعرض لدليل العلة التامة ويبين ان المعلول لا يتأخر عن علته التامة على اساس ان كل ما لم يكن واجب الوجود سواء بذاته او بغيره لم يوجد . وبيان ذلك واضح في نصوصه كما يلي : « قد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره »^(٥٠) . ثم

(٤٨) النجاة . ص ٣٦١ .

(٤٩) ما بين قوسين في هذه الصفحة من اضافتي .

(٥٠) معنى : انه ليس . اي كان غير موجود . ومعنى قوله : ثم عن العلة : اي كان غير موجود ثم وجد بفعل وتأثير العلة التي هي الله .

يثبت ذلك بما ملخصه : « ان الممكن الوجود ان وجد فوجوده من غيره فاما ان يجب وجوده مع وجود السبب ، واما ان يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب ، وهذا محال ، فاذا يجب ان يكون وجود مع وجود السبب . فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما يكون واجب الوجود بغيره » (٥١) . وواضح ان ابن سينا يريد ان يثبت في هذا الفصل ان وجود الممكن ازلي - بمعنى القدم بالزمان لا بالذات - طالما ان الواجب الوجود بذاته وهو السبب موجود دائما والممكن على حال واحدة من تعلق الواجب به . ولكن لا يلزم اذا كان الواجب بذاته موجودا ان يكون تعلقه بالموجب ازليا اذا لم تثبت ان تعلق الواجب بالموجب او باسلوب آخر تعلق الواجب الوجود بذاته بالممكن الوجود بذاته يجب ان يكون ازليا . وباسلوب المتكلمين المتأخرين ، اذا لم تثبت ان ازلية الامكان تعني امكان الازلية . وهذا امر يثبته ابن سينا في الفصول الاخيرة من كتاب النجاة - وفي كتبه الاخرى كما سنرى - فيورد مذهب المتكلمين الذين يقرون بان الله واجب الوجود بذاته وان العالم ممكن بذاته ولكنهم لا يرون وجوب ان يكون التعلق بينهما ازليا ، بل هم يحيلون ذلك كما سنرى ويوضحون ان الله مع انه علة تامة وواجب الوجود بذاته فانه حر شاء ان يقطع بعد ان لم يكن فاعلا موجدا مدة من الزمان . ولهم اجوبة اخرى سنأتى عليها وكلها تسير في هذا الخط المنكر لتعلق الله بوجود العالم تعلقا ازليا والمثبت انه مع صحة القول بازلية الامكان فان امكان الازلية مستحيل . اقول يورد ابن سينا مذهب المتكلمين هذا ثم يثبت ان التعلق يجب ان يكون ازليا بين الله والعالم . واليك احد ادلته واهمها وهو صيغة اخرى من دليل العلة التامة : « واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته . لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو

(٥١) النجاة . ص ٣٦٨ .

(٥٢) النجاة . ص ٣٦٨ .

واجب له • فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة ولا علم منتظرة ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة • ودليل ابن سينا على هذا انه : ان كان واجب الوجود بذاته ولم يكن واجب الوجود بجميع احواله فانه يكون من جهة واجبا ومن جهة ممكن الوجود • فكانت تلك الحالة تكون له ولا تكون وكل منهما - اى الكون تارة وعدمه اخرى - بعلة فكانت ذاته متعلقة بعلة فلم يكن واجب الوجود بذاته (٥٣) •

ثم يعيد ابن سينا قوله هذا في موضع آخر من النجاة (٥٤) • ولكن هذا الرد يوضع باقوى صورة في نص لاحق ورغبة في الايضاح اورده هنا : « مبدأ الكل ذات واجبة الوجود • واجب الوجود واجب ان يوجد ما يوجد عنه والا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته • فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت اهو بالارادة او طبعاً او لامر آخر (٥٥) • والعقل

(٥٣) النجاة • ص ٣٧٢ •

(٥٤) النجاة • ص ٤١٢ • ومثله في الهيات الشفاء • ج ٢ • ص ٣٧٤ •

(٥٥) يرى البعض مثل العلاف من المعتزلة ان الله يحدث المحدث بارادة حادثة قائمة لا في ذاته والا صار الله متصفا بالتغير والحدوث فلم يعد اليها لان التقدم صفة الله هي التقدم بل هي قائمة لا في محل وهي حادثة لا بارادة اخرى • (الاشعرى : مقالات : ج ١ نن ١٨٩-١٩٠ وتفصيل مذاهب المسلمين في الارادة موضح في اطروحتي • القسم الثانى • ص ٢٧٩ فما بعد) • وهنا يقدم ابن سينا قوله : فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت الى قوله او لامر آخر • والذي يفهم من هذا القول المختصر ما يلى : هذه الارادة هل حدثت بارادة ام بلا ارادة ام لسبب آخر خارجي؟ وفي كل هذه الحالات يلزم تغير ذات الله • فان كان بارادة فهي اما قديمة فيلزم ان تكون الارادة الحادثة عنها قديمة ايضا واما انها حادثة فيعود السؤال كالاول • وان كانت بالطبع فهل هذا الطبع صفة قديمة فيه ام حادثة فان كان الاول لزم قدم الارادة الحادثة لا في محل وان كان صفة حادثة فلماذا حدثت الآن؟ وان كان بشئ آخر كعلة خارجية فهذا مستحيل لان الواجب بذاته لا علة له وان صارت له علة قاهرة صارت هي الواجب بذاته •

الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها
كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا
لا يوجد عنها شيء فاذا صار الان يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد
او ارادة او طبع او قدرة وتتمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن . ومن انكر
هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان
لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت
هذه الذات التي للعلة كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي
ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث يوجب الترجيح في هذه الذات ان
كانت هي الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث
لها نسبة اخرى فيكون الامر بحالة ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا
حدثت لها نسبة فقد حدث امر^(٥٦) . ولما كان بعض المتكلمين يرى ان
سبب كون الله غير محدث للعالم ثم احداثه في وقت معين هو ان الله رأى ان
بعض الاوقات اصلح للعباد من بعض - كما سنبين عند الكلام عن موقف
المتكلمين - اجاب ابن سينا قائلا : ثم كيف يجوز ان يتميز في عدم وقت
ترك ووقت شروع وبما يخالف الوقت الوقت؟^(٥٧) .

ويكرر في موضع آخر من النجاة ان الله ليس فاعلا على سبيل الطبع
وانما هو عارف راض بما يصدر عنه ولكن العالم لازم وجوده عن وجود الله
لان الله علة تامة وواجب الوجود بذاته وما هذا شأنه فهو واجب الوجود من جميع
جهاته^(٥٨) .

وللمسألة ابعاد أخرى سنأتى عليها وستتضح من خلال هذا البحث
واجوبة المتكلمين .

(٥٦) النجاة . ص ٤١٧ . وتجده مثله في : الهيئات الشفاء . ج ٢ . ص ٣٧٧ .

(٥٧) النجاة . ص ٤١٨ .

(٥٨) النجاة . ص ٤٤٩ . والالهيات من الشفاء . تحقيق سعد زايد .

القاهرة ١٩٦٠ . ص ٤٠٢-٤٠٣ .

ويوضح في موضع آخر ان الهوى المشتركة للعناصر الاربعة تصدر من اشتراك الاجرام السماوية في شىء واحد • فلا يبقى مجال للشك في ان العالم عنده موجود من لاشىء عن طريق ابداع متواصل وهنا اكرر انه يرى ان الهوى وان كانت قديمة فقدمها بالزمان فقط اما بالذات فانها مبدعة^(٥٩) .

وفي كتاب الشفاء - قسم الالهيات - نجد تفصيلات لكثير من النقاط اعلاه وقد اشرت سابقا الى مواضع هذه النقاط في هذا الكتاب ويهمنى الان ان اقف عند بعض النصوص المهمة • ففي فصل في «القوة والفعل» وايهما اسبق على نمط ما نجده عند ارسطو يتحدث عن مسألة قدرة الله وعلاقتها بارادة الله وبالفعل او العمل والتفويض - ردا على المتكلمين - ان جوهر حجة المتكلمين في اتهامهم لابن سينا والآخرين من انهم يجعلون الله بلا ارادة ان الاخيرين يرون ان فعل الله متعلق به منذ الازل بحيث لم تمر فترة كان الله فيها غير فاعل • فكان من شرط الفعل الارادى عند المتكلمين ان يكون الفاعل غير فاعل ثم يفعل ليوضح انه اراد ففعل • اما ابن سينا فلا يرى تناقضا بين ان يكون الفاعل حرا وبين ان يكون فعله معه دائما على اساس انه شاء ان يفعل منذ الازل لاعتبارات اهمها انه علة تامة • واليك النص :

«وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التى بمعنى القدرة^(٦٠) فانها يظن انها لا تكون موجودة الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه الا يفعل^(٦١) فان

(٥٩) النجاة • ص ٤٦٠ ، ٤٦١ • والالهيات • ص ٤١٠-٤١١ •

(٦٠) عرفنا سابقا معنى القوة والفعل عند ارسطو ومثلها عند ابن سينا بمعنى «الامكان» مثل ان يصير الحديد سيفاً والبذرة شجرة • اما هنا فيتحدث ابن سينا عن «القوة» بمعنى القدرة كما اصطلح عليها المتكلمون •

(٦١) هذا التعريف هو تعريف المتكلمين للقدرة ويوافقهم ابن سينا عليه ولكن بتعديل مهم كما سنرى في الملاحظة التالية • والمهم هنا ان المتكلمين يرون ان القدرة لا تكون الا لمن هو حر وعنده مشيئة ومن هنا فان النار التى تحرق لا تعتبر قادرة •

كان لما من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة (٦٢) . وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط ، يفعل من غير ان يشأ ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بإرادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير واراادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة (٦٣) . وذلك لان حد القدرة التي يؤثر (٦٤) هؤلاء ان يحدوها (٦٥) به موجودة ههنا (٦٦) ، وذلك لان هذا يصح عنه انه يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ . وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس

(٦٢) ومن تعريفهم هذا للقدرة استنتجوا ان الفاعل الذي هو فاعل دائما مثل ان يكون دائم الجود والاضاءة الخ . لا يعتبر قادرا بل من نوع الفواعل المطبوعة التي لا مشيئة لها . ولكن ابن سينا يخطئ هذا ويقول انه قد يكون الفاعل مريدا ولكنه شاء ان يفعل دائما فها هنا فاعل يفعل فقط . ومع ذلك فهو قادر طالما ان القادر هو المريد المشي . وعليه فليس الجوهر في التمييز بين القادر وغير القادر ما اذا كان الفاعل دائم الفعل ام فاعلا بعد عدم فعل بل جوهر المسألة هو ماذا كان مريدا للفعل ام لا سواء كان الفعل دائما ام مؤقتا .

(٦٣) وعلى هذا فليس كل فاعل دائم الفعل ليس بقادر لان الفاعل الدائم الفعل قد يكون مشيئا مريدا فهذا فاعل له قدرة وقد يكون غير دار بفعله ولا له مشيئة على ايقافه فهذا فاعل بلا قدرة . ونفس الشيء يقال عن الفاعل الذي فعله مؤقت قد يكون بلا ارادة منه فيعتبر بلا قدرة وقد يكون بإرادة فيعتبر مريدا قادرا .

(٦٤) في الاصل : التي يؤثرون هوثرون هؤلاء .

(٦٥) في الاصل : ان يحددها به .

(٦٦) وذلك ان حد المتكلمين للفاعل القادر هو : انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل . وهذا الفاعل الذي يفعل فقط وليس بتارك للفعل صار فعله دائما لانه شاء الفعل الدائم فصفة القدرة متوفرة فيه طالما ان الارادة والمشيئة متوفرة فيه .

من صدق الشرطى ان يكون هناك استثناء^(٦٧) بوجه من الوجود او صدق
حملى فانه ليس اذا صدق قولنا : اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق : لكنه
لم يشأ وقتا ما فان هذا يقتضى انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه
اذا يشاء فيفعل . واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اى اذا
فعل فعل من حيث هو قادر»^(٦٨) .

وليس أدل على ايمان ابن سينا بان العالم مبدع لا من شىء وان الله انما
يتقدمه بالذات من تكرار ما سبق ان وجدناه عند الفارابى وهو ان الامكان
الذى للعالم هو امكان عقلى متصور فقط ، وان العالم هو بالفعل دائما ، وبأسلوب
آخر ان العالم واجب الوجود بغيره دائما وان افتراض انه ممكن الوجود
بذاته امكان افتراضى عقلى للتمييز بينه وبين الواجب الوجود بلالاته . واليك
النص الذى يذكره ابن سينا بصدد مناقشته لرأى بعض فلاسفة اليونان قبل
سقراط ومنهم انكسا غوراس الذين قالوا : « ان القوة تكون قبل الفعل كما
في البذور والمنى »^(٦٩) . فيقول ابن سينا ردا على قولهم هذا : « الامر في
الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة كما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في
الزمان ، واما الامور الكلية او المؤبدة غير الفاسدة وان كانت جزئية فانها

(٦٧) الاستثناء هنا مثل ان نقول : لكنه لم يشأ ان يفعل وقتا ما فلا يفعل
وقتا ما . لان المسألة هنا اما ان يشاء أن يفعل دائما واما ان يشاء الا
يفعل ابدا وذلك لانه علة تامة . وهذا امر لم يصرح به ابن سينا هنا
ولكنه مر علينا سابقا عنده وعند الفارابى وسنأتى نصوص اخرى
صريحة عند ابن سينا .

(٦٨) الالهيات . ج ١ . ص ١٧١-١٧٣ .

(٦٩) يعرض ارسطو في كتاب الطبيعة ومواضع من «ما بعد الطبيعة» موقف
الفلاسفة قبل سقراط وموقف افلاطون من هذه المسألة ويرد عليهم
بان الفعل سابق للقوة وان ما بالقوة لا يصير بالفعل الا بواسطة شىء
هو بالفعل (انظر . ص ١١ حاشية ٧) .

لا تتقدمها التي بالقوة البتة ثم قد يكون الشيء بالفعل دائما كالأبداعات
فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة ، فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة
القوة بالذات (٧٠) . والمقصود بالجزئيات الغير الفاسدة نفس معنى
الابداعات وهي الافلاك والكواكب وما شابه من الموجودات العليا غير
الفانية .

وفيما يلي نصوص مهمة جدا . وسأكتفى بالتعليق عليها في الحواشي :
«والفاعل الذى يسميه العامة» (٧١) ، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه
فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا ، فلا يكون فاعلا من
حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا ، فلا يكون فاعلا من حيث هو
علة (٧٢) ، بل من حيث هو علة وامر لازم معه اى يشترطونه ان يكون
بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم ازاد أو قسر أو عرض له حال
فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من
حيث هو علة بالفعل فقط (٧٣) ، فيكون ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون
ايضا ما يسمونه منفعلا (٧٤) عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر
عنه وجوده بعد ما لم يكن (٧٥) . « فاذا كان العلة دائم الوجود كان معلوله

(٧٠) الالهيات . ج ١ . ص ١٨٣-١٨٤ .

(٧١) المقصود بالعامة « المتكلمون » .

(٧٢) اى ليس من حيث هو علة وكفى فحيثما تكون يكون معلولها بل من
حيث هو علة محددة بشروط وهى ان يكون الله علة غير فاعلة في الازل
ثم عرض له لسبب ما ان يترك عدم الفعل فيفعل .

(٧٣) وهذا واضح لان العلة بالفعل هى العلة الكاملة ، ولا تكون كاملة الا
ان تكون فاعلة وذات معلول او مفعول . فكأن الله عند المتكلمين كان
علة بالقوة اى علة ناقصة تنقصها شروط الفعل ثم كملت لسبب طارئ
فصارت فاعلة .

(٧٤) وذلك انه اذا فعل بعد ما لم يكن فاعلا فقد تغير واستجد فيه شرط
كقدرة او ما شابه ، وكل متغير منفعل .

دائم الوجود (٧٦) وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس اشئ بعد «ليس» مطلق ، فان للمعلول في نفسه ان يكون «ليسا» (٧٧) ويكون له عن علته ان يكون «أيسا» (٧٨) ، والذى يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذى يكون عن غيره (٧٩) ، فيكون كل معلول «أيسا» بعد «ليس» بعدية بالذات . . . ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان (٨٠) لا يخلو : اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته . فان كان وجوده بعد «ليس» مطلق ، كان صدوره عن العلة ذاك الصدور ابداعا ويكون أفضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود (٨١) ، ولو مكن العدم تمكينا فسبق الوجود كان تكوينه ممتمعا الا عن مادة (٨٢) ، وكان سلطان اليجاد اعنى وجود الشيء من الشيء

(٧٦) ذكر ابن سينا «العلة» لان بديلها في ذهنه هو الله وهو مذكر .
(٧٧) في الاصل «ليس» . والمراد اى ان يكون معدوما وذلك ان ممكن الوجود بذاته ، وقد عرفنا حكم الممكن بالذات وان وجوده من غيره .
(٧٨) في الاصل «ايس» .

(٧٩) المراد هنا ان حالة العدم التى للممكن هى اقدم في الذهن والتصـور فقط من وجود الممكن بالفعل . اى اننا نتصور ذهنيا انه قبل وجود الممكن كان غير موجود مع ان عدم وجوده لم يكن واقعا بل حالة افتراضه فقط : وربما فهم النص فهما آخر وهو ان الذى يكون للشيء من وجود من ذاته وهذا حال الواجب الوجود بذاته اقدم من الوجود الذى للمعلول المستمد وجوده من سواء قدمية بالذات لا بالزمان وقد اوضحت معنى التقدم بالذات وبالزمان مرارا .

(٨٠) اى المحدث بالذات لا بالزمان .
(٨١) وقد اوضحت سابقا ان الممكن اذا تعلق وجوده بعلة دائمة كان وجوده دائما وكان امكانه فرضيا ذهنيا فقط .

(٨٢) وهذا اتمام للفقرة السابقة فان العدم او الامكان لا يسبق وجود الشيء ، لان الشيء دائم الوجود ، فلو فرضنا ان عدم شيء ما كان حقيقيا وسابقا لوجوده زمنيا ، فان اليجاد لا يكون في هذه الحالة الا عن مادة اى عن «امكان» خاص بالمعنى الارسطى للامكان ، وقد عرفنا معناه سابقا

ضعيفا قصيرا مستأنفا (٨٣) . ومن الناس من لا يجعل كل ما هذا صنعة مبدعا ، بل يقول اذا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم تكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر انساق اليه ، فليس تأيسه عن «ليس» مطلق ، بل عن ايس وان لم يكن ماديا (٨٤) .

ومن الناس من يجعل الابداع لكل وجود صوري (٨٥) كيف كان ، واما المادى وان لم تكن المادة سبقتة فيحصل نسبته الى العلة باسم التكوين (٨٦) . ونحن لا تناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعاني متميزة ، فتجد بعضها له وجود عن العلة دوما بلا مادة (٨٧) ، وبعضها

(٨٣) وهذا النوع من الابداع - اى ايجاد شيء من شيء - لا يرضاه ابن سينا ، ومن هنا يتضح بعده عن ارسطو وافلاطون .

(٨٤) وهذا كلام واضح لمن يعرف نظريتهم الفيضية ، فان الله يفيض عنه ازلا وبصورة مباشرة موجود اول يسمونه العقل الاول ، وبتوسطه تفيض عن الله بقية العقول الفلكية ونفوس الافلاك . فكان هذا الفريق يقصر الابداع على الفاضل الاول الذى هو العقل الاول ، لان الابداع عندهم هو ان يفيض او يوجد شيء عن علة لا عن مادة ولا بتوسط شيء آخر بينهما ، وهذا ينطبق على العقل الاول فقط . اما وجود بقية العقول الفلكية ونفوسها فهو وان لم يكن عن مادة كذلك الا انه عن «ايس» اى عن موجود متوسط وهو العقل الاول وبقية العقول بالتدريج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى . ولذلك لا يسمى هذا الوجود الذى لها ابداعا عند هذا الفريق .

(٨٥) اى ان من الناس من يسمى ابداعا ايجاد كل الموجودات غير المادية .

(٨٦) وعند هؤلاء يسمى كل ايجاد للماديات تكوينا وان كان بعضه مثل ايجاد الافلاك لا عن مادة سابقة .

(٨٧) الذى دوما وبلا مادة هو العقول الفلكية ونفوسها والافلاك ، اى جميع موجودات ما فوق فلك القمر .

بمادة (٨٨) ، وبعضها بواسطة (٨٩) ، وبعضها بغير واسطة (٩٠) . ويحسن ان يسمى كل عالم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا (٩١) ، وان نجعل أقصى ما يسمى مبدعا عالم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك (٩٢) .

ويكرر ابن سينا شيئا بهذا النص في موضع آخر من الشفاء (٩٣) .

ومن الطريف ان نتعرف على رأى ابن سينا في طريقته ومدى اختلافها عن الطرق الاخرى في اثبات وجود الله بالاستناد على قضية الامكان والوجوب . فيذكر في «الاشارات والتبسيهات» ان طريقة اثبات الواجب - اى الله - من كونه العلة للممكن - اى العالم - هى اثبت من الطريقة الاخرى وهى الاستدلال بالمعلول - اى حدوث الاشياء - على العلة او الله (٩٤) . ويعرض الطوسي في شرحه للاشارات لقول ابن سينا هذا فيبين انه توجد طرق ثلاث : الاولى طريقة المتكلمين وهى التى ذكرها ابن سينا اعلاه واتبعتها المعتزلة وسواهم من المتكلمين ، وهى النظر في الموجودات والمحدثات والمصنوعات

(٨٨) والذي دوما وبمادة هو وجود العناصر الاربعة ومركباتها في عالم ما تحت فلك القمر .

(٨٩) والذي بواسطة هى جميع ما يلى جميع العقول التى بعد العقل الاول ونفوس الافلاك والافلاك وموجودات عالم ما تحت فلك القمر .

(٩٠) والذي بغير واسطة هو العقل الاول فقط .

(٩١) واختار ابن سينا ان كل ما لا يوجد عن مادة سواء كان بواسطة او بغير واسطة مبدعا وعليه فالمبدعات هى العقول القلكية ونفوسها والافلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل ، واما المكونات فهى العناصر الاربعة ومركباتها في عالم ما تحت فلك القمر ، اى عالمنا الارضى .

(٩٢) الانهيات ج ٢ . ص ٢٦٧ .

(٩٣) كذلك ج ٢ . ص ٣٤٢-٣٤٣ .

(٩٤) «الاشارات» القسم الثالث والرابع . ص ٤٨٢ .

للاستدلال بها على وجود الله . والثانية هي طريقة الحكماء الطبيعيين يستدلون بوجود الحركة على المحرك وبامتناع اتصال الحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك . والطوسي لا يسمي ممثلاً لهؤلاء ولكن هذا انسب شيء الى قول ارسطو^(٩٥) . والثالثة هي طريقة الالهيين بالنظر في الوجود وانه واجب أو ممكن . ويقول الطوسي ان الشيخ يرجح الأخير على غيره من الطرق ، لان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى البراهين باعطاء اليقين ، واما الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين^(٩٦) . ويستشهد ابن سينا بالآية «سريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» بان هذا هو حكم القوم أي اهل الطريقة الاولى والثانية ، ويقول «او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» بان هذا حكم الصديقين أي هو وجماعته من الالهيين وهي الطريقة الثالثة^(٩٧) .

وقد اورد ابن سينا في النمط الخامس من القسم الثالث والرابع من اشاراته كلاماً مركزاً يصلح تلخيصاً لجميع ما سبق ان ذكرناه من آرائه في هذه المسألة العويصة . فاذا اوردت معه شروح الطوسي ومناقشاته لتعليقات فخر الدين الرازي على الاشارات امسكنا بخيط يصلح رأس «الشيلة» لهذا

(٩٥) هذا هو حكم المقارنة الحديثة . ولكن يلزم المبادرة الى القول بان ابن سينا - وكذلك فعل الغزالي في تصنيفه للفلاسفة في «تهافت» وفي «المنقذ من الضلال» يعتبرون ارسطو من الفلاسفة الالهيين . انظر اول التهاافت واول المنقذ من الضلال . وقد سميت الاشارة الى موضع كلام الغزالي عن الفلاسفة والفلاسفة في موضع سابق .

(٩٦) شرح الاشارات على متن «الاشارات اعلاه» ص ٤٨٢-٤٨٣ . وهذا التقسيم الثلاثي للطرق نجده في مخطوط برقم OR. 452 بمكتبة جامعة كمبريدج بعنوان : «رسالة في الكلام» واطفه لفخبر الدين السباكي . مع اختلاف بسيط في الترتيب ورقة ٢ .

(٩٧) الاشارات . ص ٤٨٣ . والآيات هي من سورة فصلت ٤١ : ٥٣ .

الجدل العميق الممعن في الغموض بين ابن سينا والمتكلمين (٩٨)

يقول ابن سينا في الفصل الاول من النمط الخامس في الصنع والابداع (٩٩) : « تسبق الى الاوهام العامة ان معنى صنع وأوجد وفعل ان يحصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن (١٠٠) . وقد يقولون : اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل كما في فقدان البناء ، حتى ان بعضهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الله العدم لما ضر عدمه وجود العالم ، لان العالم عندهم انما احتاج الى البارئ تعالى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا . فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج الى الفاعل (١٠١) ؟ وقالوا : لو كان يفتقر الى البارئ تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود مفتقرا الى موجد والبارئ ايضا وكذلك الى غير نهاية (١٠٢) . »

ويشرح الطوسي قول ابن سينا اعلاه بقوله : الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل ، فاذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا . وانما حمل اهل التمييز - من هؤلاء العامة او الجمهور - على ذلك شيان : احدهما ، مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء . والثاني ، الاستدلال وذكر ابن سينا منه - على لسانهم - وجهين : احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل

(٩٨) فيما يلي من اقوال ابن سينا والطوسي سأشير بحرف نس الى ان هذا عن نصوص لابن سينا وبالحرف ح ص الى انه من شرح الطوسي .
(٩٩) يقول الطوسي : يريد ابن سينا بالصنع ايجاد الشئ مسبوقا بالعدم على ما فسر في الفصل الاول ، وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم .

(١٠٠) ١. بتارات . ص ٤٨٥ نس .

(١٠١) كذلك . ص ٤٨٦ نس .

(١٠٢) كذلك . ص ٤٨٧ نس .

حال وجوده يكون تحصيلًا للحاصل وهو خلف (١٠٣) . والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده ، واذن لكان الفاعل ايضا كذلك (١٠٤) ويتسلسل (١٠٥) .

وفي الفصل الثاني من نفس النمط يحلل ابن سينا معنى «صنع» و«فعل» و«أوجد» الى الاجزاء البسيطة من مفهومها ، ويحذف منه ما دخوله في تعريفها عرضي فيقول : «اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فانا نقول «مفعول» ، ولا نبالي الان اكان احدهما محمولا على الآخر - يعنى المحدث من عدم والمفعول - مساويا او اعم او اخص ، حتى يحتاج مثلا الى ان يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، يتحرك من الشيء مباشرة وبآلة ، وبقصد اختياري ، او غيره ، او بطبع ، او تولد او غير ذلك ، فلما نلتفت الا الى ذلك (١٠٦) . على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا (١٠٧) . ثم يقول ابن ابن سينا : والذي يقابله - اى يقابل المفعول - ويكون بسببه ، فانا نقول له : فاعل . والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل : فعل بآلة او بحركة

(١٠٣) اشارات . ص ٤٨٥ ح ص .

(١٠٤) لانه ايضا موجود ، فيحتاج الى موجد ويتسلسل .

(١٠٥) الاشارات . ص ٤٨٦ ح ص .

(١٠٦) يريد ابن سينا ، كما سيتضح في السطور القادمة ، ان معنى الفاعل هو الذى يوجد شيئا لا من شيء ، ومعنى المفعول او الموجد هو المتعلق بعلة في وجوده ، ولا يلتفت الى الاضافات كان يقال : فاعل بالاختيار او بانطبع ، فهذه تحديدات وتخصيصات للمعنى العام للفاعل . فقد يكون الفاعل جمادا او عاقلا ، وقد يكون مطبوعا او مختارا . وهذا خلاف قول المتكلمين لانهم يقصرون الفاعل على الفاعل المختار ، وكذلك في تعريفهم للمفعول انه هو الذى يكون بفعل فاعل مختار .

(١٠٧) الاشارات ص ٤٨٧-٤٨٩ ن س .

او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن
 تكريرا في المفهوم^(١٠٨) . اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن
 ان يكون بالطبع ، فاذا قال : فعل بالطبع كان كأنه قال : فعل ما فعل . واما
 التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فاذا قال ففعل
 بالاختيار كان كأنه قال : انسان حيوان^(١٠٩) . ثم يبين ابن سينا ان في مفهوم
 العقل وجود وعدم ، وان العدم لا يتعلق به فعل الفاعل بل الفاعل يتعلق
 فعله بوجود الحادث لا بعدمه ، لان العدم ليس شيئا حتى يتعلق به فعل^(١١٠) .
 فاذا كان الفاعل يتعلق بالموجود عند ايجاده له فالموجود المتعلق بالفاعل يسمى
 واجب الوجود بالغير ، فان كان تعينه دائما كأن يكون معلولا لعلة دائمة
 تامة كان اموجود دائم الوجود لم يسبقه عدم وجوده سبقا زمانيا ابدا ، بل
 هو متصور في الذهن فقط . وان كان تعلق الموجود بالفاعل تعلقا مؤقتا بان
 اوجده الفاعل بعد ان لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، فهذا الموجود قد سبقه

(١٠٨) وراء هذا النقاش في معنى الفاعل والمفعول قضايا فلسفية فان
 الغزالي ومن قبله من المتكلمين قصروا معنى الفاعل على الفاعل المختار .
 ومعنى الفاعل المختار عندهم هو الذي يفعل بعد ترك للفعل . وعلى
 هذا اعتبروا ان قول بعض فلاسفتنا مثل ابن سينا ان الله فاعل
 منذ الازل ، يعنى ان الله فاعل مطبوع وليس مختارا ، وعليه فالله ليس
 بفاعل لان الفاعل هو المختار . ومن هنا بدعهم الغزالي في المسألة الثالثة
 في «تهافتة» التي عنوانها : «بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم
 ون العالم صنعه» . وهذا القصر لمعنى الفاعل المختار - مع اسباب
 اخرى - جعل المتكلمين ينكرون السببية الطبيعية اى ان تكون في
 الاشياء طبائع ، مثل ان النار تحرق والثلج يبرد وارجعوا جميع
 الافعال الى الله مباشرة .

(١٠٩) الاشارات ص ٤٨٩-٤٩٠ نس . وظاهر اننا اذا قلنا : انسان ،
 تضمن قولنا الحيوانية لان الانسان حيوان ناطق . فلو كان مفهوم
 «الفعل» يتضمن الاختيار لكان قولنا فاعل بالاختيار فيه تكرار حمل
 كقولنا انسان حيوان .

(١١٠) اشارات . ص ٤٩١-٤٩٣ نس .

عدم وجوده سبقا زمانيا وهو على هذا ليس دائما ولا ازليا . فان من هذا
انه لا تعارض بين دوام وجود الشيء ، مع كونه موجودا بفعل فاعل ومستمدا
وجوده من غيره . كما بان معنى المفعول لا يقتصر على الموجود وجودا مؤقتا
فقط ، بل المهم في تعريف الموجود بالغير ان يكون له فاعل لوجوده ، سواء
كان دائم الوجود أو مؤقت الوجود (١١١) .

وقد قدم الطوسي تعليقات قيمة على اقوال ابن سينا في نمطه الخامس
هذا ورد على شروح الرازي لها . واهم هذه التعليقات ثلاث وهي باختصار:-

النقطة الاولى : التي هي مثار خلاف هي اصطلاح ابن سينا ان المفعول
يساوي المحدث من عدم باطلاق ، وان المحدث او الفاعل هو الفاعل لشيء من
عدم باطلاق دون ان يقتضي ذلك ان يكون الفاعل مختارا ، لان هذه الاشياء
زائدة . ودليل ابن سينا ان قول القائل : فعل بآلة او بقصد او يطبع لا يورد
شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم . ولكن الرازي
يرى غير ذلك فعنده ان هذا البحث بحث لغوي ، وان المتكلمين يشترطون
في الفعل والفاعل ان يكون مختارا وليس بالطبع . ويرى الرازي ان الحق
مع المتكلمين ، لان لعل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ، ولا الماء فاعلا
للتبريد ، والمرجع في ذلك الى الادباء (١١٢) . اما موقف الطوسي فهو ان
استعمال ابن سينا للمفعول والفعل دون اقتضاء الاختيار في الفاعل هو امر يوافق
العرف والاستعمال . اما قول الرازي عن مساعدة اللغة للمتكلمين فهو
ليس بشيء لان في كلام العرب : « توقفوا اول البرد وتلقوا آخره » فانه يفعل
بكم ما يفعل باشجاركم . ويستشهد الطوسي بقول الشاعر :

(١١١) كذلك ص ٤٩٤ نس - ٤٩٩ نس .

(١١٢) اشارات ص ٤٨٩ ح ص - ٤٩٠ ح ص (وط ساعزوة لفخر الدين
الرازي مأخوذ عن شرح الطوسي هذا) .

وعينان قال الله كونا فكانتسا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر (١١٣)

يقول الطوسي : فاذا جاز من حيث اللغة ان يقال : فعل البرد والخمر ،
فما المانع من ان يقال : فعل بغير ارادة ، فلا تناقض هنا كما يدعى الرازي .
فان قيل هذا مجاز ، فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة
الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام من التناقض . على ان اهل اللغة فسروا
الفعل باحداث شئ ما فقط اى ايجاده من لا شئ . وهذا يؤيد قول ابن
سينا ، اى ان الفعل لا يشترط فيه الاختيار ، بل الاختيار والطبع وغير ذلك
من الاوصاف مزيادات وتخصيصات (١١٤) .

النقطة الثانية : يقول الرازي معترضا : ان الشيخ الرئيس تكلم فيما
لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة ، وذلك انه اظن في الفصل السابق
- الفصل الثانى من نسطه الخامس - في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في ان علة الحاجة
هى الحدوث ام لا ؟ والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا ، وهذا هو محل
الخلاف . ومعنى قوله : الواجب ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا
ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ، والنزاع لم يقع الا فيه ، وهو
مصادرة على المطلوب (١١٥) . ويرد الطوسي على اقوال الرازي هذه بقوله :-

(١١٣) هذا البيت للشاعر الاسلامى الاموى «ذو الرمة» من قصيدة مطلعها :

الا يا اسلمى يا دارمى على البلى ولا زال منهلا بجر عانك القطر
وهى فى الديوان «فعولين» وهى القراءة الصحيحة . ديوان «ذو الرمة»
دمشق ١٩٦٤ . قصيدة ٢٩ ، بيت رقم ٢٣ .

(١١٤) الاشارات ص ٤٩١ ح ص . وانظر حول مصادر اخرى وموقف
المتكلمين والغزالي وابن رشد ما يلى من هذا الكتاب عند الكلام عن موقف
الغزالي فى التهافت من معنى الفعل والفاعل .

(١١٥) كذلك ص ٤٩٥-٤٩٦ ح ص . وبيان هذا انه عند المتكلمين كل دائم
الوجود ليس مفعولا وليس له فاعل ، فما من غيره يجب ان يكون
غير موجود منذ الازل بل له وجود طارىء وله بداية زمانية لم يكن قبلها

قوله - اى قول الرازى - : «لا خلاف فيه»، «ليس بصحيح»، لان منشأ الخلاف هو ان
المفعول في اى شىء يتعلق بفاعله ؟ فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا - من عدم سابق عليه - او غير حادث - من عدم
سابق عليه - ، وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده - اى
دون بقاءه موجودا بعد وجوده - كما حكى الشيخ عنهم في الفصل الاول من
النمط الخامس . واعترف بهذا الرازى ثم حقق ذلك ابن سينا في الفصل
الثانى انه يتعلق به في وجوده ، واحتاج الى بيان سبب التعلق ما هو ؟ ولما
ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير - اى الموجود
من سواء وليس له وجود بذاته - سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير
في وجوده مادام ذلك الغير موجودا ، وهذا مطلوب الشيخ . ثم يقول الطوسى :
ثم يقول الطوسى :

اما البحث في علة الحاجة اهو الامكان ؟ ام هو الحدوث ؟ فليس بمفيد
في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في
جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل
الثالث . ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له ، فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث . واما قول الرازى :

موجودا . اما عند ابن سينا فان الدائم قد يكون له علة وفاعل مثل
الواجب الوجود يغيره ، وقد لا يكون له علة ولا فاعل مثل الواجب
الوجود بذاته . فليس كل دائم الوجود لا فاعل له ولكن كل ما ليس
له فاعل فهو دائم الوجود . ومن هنا فليس في المسألة مصادرة على
المطلوب ، لان ابن سينا يختلف عن المتكلمين في معنى الدائم كما انه
والفارابى يبرهنون على ضرورة ان يكون ما وجوده من سواء دائم
الوجود اذا تعلق بعلة تامة هى الواجب الوجود بذاته .

انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا؟ « فليس بشيء ، لانه بين (١١٦)
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم ، وان علة التعلق بالغير هي الوجوب بالغير .
فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا (١١٧) .

النقطة الثالثة : يقول الرازي : والتحقيق ان الخلاف ههنا - اى في
موضوع الازل الدائم هل يفتقر الى الفاعل ام لا يفتقر - بين الحكماء والمتكلمين
لفظي ، لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا
لعلة ازلية ، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على
وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا مختارا . واما الفلاسفة فقد اتفقوا
على الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار ، فاذا حصل الاتفاق على ان
كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار (١١٨) .

يقول الطوسي رادا : هذا صلح من غير تراضى الخصمين - يعنى
الفلاسفة والمتكلمين - وذلك ان المتكلمين - وذلك ان المتكلمين باسـرهم
صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض
لفاعله ، فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ، ثم ذكروا بعد اثبات
حدوثه انه محتاج الى المحدث ، وان محدثه يجب ان يكون مختارا ، لانه لو
كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا ، فظهر انهم ما بنوا
حدوث العالم على انقول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث . واما القول
بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عندهم ، لان مثبتى الاحوال من المعتزلة
قائلون بذلك صريحا . وايضا اصحاب هذا الفاضل - يعنى اصحاب الرازي

(١١٦) اى ابن سينا .

(١١٧) اشارات . ص ٤٩٦-٤٩٧ ح ص .

(١١٨) كذلك ص ٤٩٧ ح ص .

من الأشاعرة - يشتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سبعوها صفات (١١٩)
 مبدأ الأول • فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة - فتعدد الالهة - ،
 وبين ان يجعلوها مطلوبات لذات واجبة هي علتها ، وهذا شيء ان احترزوا
 عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك المعنى • فظهر انهم غير متفقين
 على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث • واما الفلاسفة
 فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا
 الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية ، وان
 الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي (١٢٠) • ولما
 كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في
 علومهم الطبيعية • وايضا لما كان المبدأ الأول عندهم ازليا تاما في الفاعلية
 حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا ، وذلك في علومهم الالهية • ولم
 يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار ، بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره
 لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
 ولا كفاعلية المجهورين من ذوى الطبائع الجسمانية (١٢١) •

واذا كنا قد قاربنا على الانتهاء من اقوال ابن سينا ، فلا ينبغي ان نضرب
 صفحا عن بعض بجامع مركز يوضح ابن سينا فيه خلاصة مذهبه ومذهب
 المتكلمين ، وحتج القرطبي بمنتهى الايجاز والوضوح • فبعد ان عرّف
 المذاهب المختلفة في اصل العالم : من ينكر وجوده موجد للعالم ، ومن يقول

(١١٩) يشير الطوسي الى قول الاشاعرة بان الصفات الالهية لاهي الذات
 ولا هي غير الذات • انظر تحقيق هذا في مقال عن المعلوم مجلة كلية
 الاداب عدد ٩ سنة ١٩٦٦ •

(١٢٠) حسب دليل العلة التامة • وقد مرت صيغ منه عند الفارابي وابن
 سينا •

(١٢١) الاشارات • ص ٤٩٨-٤٩٩ ح من بحث ٧٢٢

بقديمين او اكثر مثل اصحاب الطينة - اى اصحاب الهيولى من الحرائين
كما يشرح الطوسى - وسواهم ، يعرض لمن يقول بآله واحد واجب الوجود
بذاته ، ويشمل هذا المتكلمين والفلاسفة الالهيين اى ابن سينا وجماعته .
يقول ابن سينا : « وهؤلاء الذين أقروا بواجب وجود واحد من متكلمين
وفلاسفة افترقوا فريقين : فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ،
ثم ابتداء واراد وجود شيء عنه (١٢٢) ، ولولا هذا لكانت احوال متجددة من
اصناف شتى في الماضى لا نهاية لها بوجوده بالفعل ، لان كل واحد منها
وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في
الوجود . قالوا : وذلك محال . وان تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها
في حكم ذلك (١٢٣) . وكيف يمكن ان تكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ،

(١٢٢) يقول الطوسى : القائلون بان الواجب واحد قسمان : فرقة ذهب
الى ان ما عدا الله او الواجب لذاته مسبوق بالعدم سبقا زمانيا ، وهم
المتكلمون . والثانية الى ان بعض ما عدا غير مسبوق بالعدم الا سبقا
بالذات - مثل العقول الفلكية والاجرامية العليا ونفوسها - وهم
جمهور الحكماء - اى الفلاسفة - شرح الاشارات ص ٥٣٥ ح ص .

(١٢٣) الاشارات ص ٥٣٥ نس . والمراد بقولهم الى قوله : فانها في حكم
ذلك : هذه هى الحجة الاولى التى يضعها المتكلمون لاثبات حدوث العالم
بالزمان وهى انه لو كان ايجاد الموجودات منذ الازل ، فقد وجدت
موجودات لا نهاية لها وكلها مجتمعة متحققة الوجود معا ، وبما ان
كل واحد منها محدود متناهى المدة ، فكلها كذلك طالما انها محصورة
بين الحاضر والماضى . ولهم براهين مثل دليل التطبيق . ولا يسع
المجال لاي راده هنا واذا كان لها جميعا كل حاصر فتكون متناهية ،
وقد فرضت غير متناهية ، فهذا خلف ، فلم يصح افتراض ان وجود
الاشياء ازل لانهاية في الماضى له . وسيرد ابن سينا على هذا ردا جيدا
في رقم ١ من ردوده بعد قليل .

فينقطع اليها ما لا نهاية له (١٢٤) ؟ ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك
الاحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له (١٢٤) ؟

« ومن هؤلاء من قال (١٢٦) : ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده .
ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حينما وجد . ومنهم من قال : لا يتعق

(١٢٤) قولهم - الى فينقطع اليها ما لا نهاية له : خلاصة هذه الحجة الثانية
للمتكلمين ان وجود اى شىء مفرد يعنى ان يكون متوقفا في وجوده على
وجود ما لا نهاية له من الافراد من جنسه اذا فرضنا ان العالم ازليا .
ولكن بما ان ما لا يتناهى لا يمكن قطعه والانتهاء منه ، فلا يمكن وجود
هذا الشىء المفرد . ولكن هذا الشىء موجود عيانا ، فصح اذا انه قد
سبقه افراد من جنسه محدودة العدد ، فجنس هذا المفرد ليس ازليا كما
يزعم الفلاسفة ، بل هو وافراده محدودون لهم طرف . وهكذا في كل
موجودات العالم ، وبالتالي العالم ككل له بداية . وسيرد ابن سينا على
هذا برقم (٢) و (٣) من ردوده التى ستتبع بعد قليل .

(١٢٥) اشارات ص ٥٣٦ نس . هذه هى حجج المتكلمين في اسناد قولهم
بالخلق بعد عدم خلق وسيرد عليها ابن سينا جميعا بعد قليل .

(١٢٦) يقول الطوسى «وهؤلاء - اى المتكلمون - اذا طولبوا بعلة
تخصيص حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه دون غيره من الاوقات
التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله او بعده ، افترقوا بحسب الاحوال
الممكنة فيه الى ٠٠٠ ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
في الحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهى مصلحة
تعود الى العالم ، وهذا التخصيص هو على سبيل الاولوية دون الوجوب ،
وهؤلاء هم جمهور المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم . وفرقة
قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابى القاسم البلخى وهو المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم
- اى من المعتزلة - . وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز
عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشىء آخر
غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل ، او اعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
يرجح احد مقدورية على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا في ذلك

وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عما فعل او لم يفعل (١٢٧) .
وبازاء (١٢٨) هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الله يقولون : ان واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولى ، وانه لم يتميز في العدم الصريح حال
الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا ، وحال
بخلافها (١٢٩) . ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة لداع (١٣٠) ولا تسنح
جزافا (١٣١) ، وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال (١٣٢) . . . قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضته
الخير والوجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف
قد انكشف لذوى الانصاف ضعفه (١٣٣) . على انه قائم في كل حال ، وليس

بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجود
فانه يختار احدهما لا محالة ، وبغير ذلك من الامثلة . وهم اصحاب
ابى الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين .
واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله : « ومن هؤلاء من قال الى
قوله ولا يسأل عما فعل او لم يفعل » . اشارات ٥٣٦-٥٣٧ ح ص .
وسياتى تفصيل لهذه الاقوال ومثليها .

- (١٢٧) اشارات . ص ٥٣٧ نس .
(١٢٨) ذكر ان القائلين بان واجب الوجود واحد فرقتان ، وذكر الفرقه
الاولى وهم المتكلمون ، والآن يذكر الفريق الثانى وهم الحكماء وهو
منهم .
(١٢٩) وهذا رد على من يقول بان فعل الله في وقت معين مبنى على صلاحية
ذلك الوقت او عدم وجود زمان قبله .
(١٣٠) وهذا هو دليل العلة التامة . ولا حاجة للتكرار .
(١٣١) اى لا يمكن ان يتجدد حال في الله بلا سبب . كما لا يمكن القول بان
الله اختار هذا الوقت ففعل ولم يكن قبله فاعلا بلا سبب او مرجح .
(١٣٢) اشارات . ص ٥٣٨-٥٣٩ نس .
(١٣٣) وقد اوضح ابن سينا - وشرحت ذلك قبلا - ان الفاعل انما يتعلق
فعله بالوجود لا بالعدم ، وان الممكن بالذات وهو العالم لا يسبقه عدمه
بزمان ، بل عدمه فرضى تصورى ، بينما الممكن بالذات هو دائم الوجود

في حال اولى بايجاب السبق منه في حال (١٣٤) . واما كون المتكلمين ممكنين الوجود في نفسه واجب الوجود بفسيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره (١٣٥) كما نهيت عليه (١٣٦) . وبعد ان يرد ابن سينا على قول هذا القسم من المتكلمين (١٣٧) يعود الى حجج القسم الاول منهم ، فيرد على حججهم (١٣٨) بقوله : « ١ - اما كون غير المتناهي كلاً موجوداً لكن كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ ، فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل ، وبالا لكان يصح ان يقال : الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود ، لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود ، فيحمل الامكان - اي امكان الدخول في الوجود - على الكل كما يحمله على كل واحد (١٣٩) » . قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوماً الا شيئاً بعد شيء . ٢ - وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يشمل ذلك كونها غير متناهية في العدم . ٣ - واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له ، او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ، فان معنى قولنا : توقف كذا على كذا هو ان الشئين وصفاً مما

لتعلقه بواجب الوجود بالذات . فلم يعد لدعوى ان يكون الله تاركا للفعل من مبرر . فبقى ان يكون الله وفعله قديمين بالزمان ، وان كان العالم - لانه ممكن بالذات - حادثاً بالذات .

(١٣٤) لان الاوقات المفروضة متساوية .

(١٣٥) انظر ما سبق مراراً ونوت ١٣٣ اعلاه .

(١٣٦) اشعارات ص ٥٤١-٥٤٢ ن س .

(١٣٧) انظر ما بعد نوت (١٣٦) من ص ٧٨ من المتن حيث ذكرت اراءهم في التخصيص وشرح الطوسي لها .

(١٣٨) انظر ما فوق نوت ١٣٣-١٢٥ من متن ص ٧٧ حيث ذكرنا حجج المتكلمين وسأرقم اجوبته واضع خطاً عندما سأشرحه او اناقشه بعد ايراد النص عليه .

بالعدم ، والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول ، وكذلك الاحتياج • ثم لم يكن البتة ولا في اى وقت من الاوقات يصح ان يقال : ان الامر كان متوقفا على وجود ما لانهاية له ، او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل ، اى وقت فرضت وجدت بينه وبين الآخر اشياء متناهية • ففى جميع الاوقات هذه صفته ، لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد • فان عنيتم بهذا التوقف : أن هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها ، وذلك محال ، • فهذا هو نفس المتنازع فيه : انه ممكن ، فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ؟ افبان يغير لفظها تغييرا لا يتغير المعنى له ؟» (١٤٠) •

في هذا النص يقدم ابن سينا ثلاثة ردود على حججهم السابقة • وهى ردود مركزة لا يمكن ان تنفتح مغاليقها الا لمن تعود هذه اللغة ، وتتضح هذه الاسطر بناء على مجموع فلسفة ابن سينا وآراء المتكلمين • ولذلك اضع بين يدي القارئ تفسيراً لكل رد حسب الارقام اعلاه ، مع اجتهادى في التحكيم والترجح بين الفريقين • وعلى القارئ ان يضع في ذهنه مقدما انه سيخوض معانى شائكة تحتاج الى تأمل ودربة •

(١) خلاصة رد ابن سينا الذى رقمته برقم ١ - في النص اعلاه هو : ان حكم الكل ليس حكم الاجزاء • اى ما ينطبق على الجزء لا ينطبق على الكل ، فاذا قلنا ان زيدا حادث ، فهذا لا يعنى بداهة ان النوع الانسانى حادث له بداية زمانية لم يكن كائن بشرى واحد موجودا فيها • وتوضيح هذا الحكم ان العدد اللامتناهى كل جزء من اجزائه ، مثل الواحد والاثنين والعشرة ، عدد محدود ولكنه اى «اللامتناهى» غير محدود • والمتكلمون لما

(١٣٩) الاشارات • ص ٥٤٣ ن •

(١٤٠) الاشارات • ص ٥٤٣-٥٤٤ •

وجدوا ان لكل مفرد من افراد نوع ما بداية زمانية مثل وجود زيد ستين سنة فقط ، قالوا : ان افراد النوع كلها لها بداية وزمان لم تكن قبله موجودة . وهذا خطأ ، لان الكل غير المتناهي لا يمكن ان يدخل ككل في الوجود والا اصبح متناهيًا ، ومعنى انه يدخل ككل في الوجود انه ينتهي في عده ، او يتلاحق واحدا بعد واحد سواء الى الماضي او الحاضر او المستقبل حتى تنتهي وتقف العملية . فقد بان من هذا ان حكم الاجزاء ليس حكم الكل .

(٢) المراد بهذا الرد الثاني من ردود ابن سينا الثلاثة المعلمة في النص اعلاه ، ان افتراض آتات لا نهاية لها في الزمان (جمع آتة) ، أو افتراض دورات في الحركة الفلكية الدائرية لا نهاية لها ايضا ليس بمستحيل ، ولا يتعارض مع كونها تكون اكثر واقل بعضها من بعض . وسنرى ان ابن رشد وقبله الغزالي والفيومي وسواهم يمثلون بحركات الافلاك زحل والمشتري مثلا ، وان دورات زحل في مدة محدودة هي ضعف دورات كوكب آخر حسب سرعة دوران الكوكب حول دائرته وكبر او صغر فلكه الذي يدور فيه ، فهل يعارض هذا كون مجموع حركاتهما واحدة ؟ ابو رشيد والغزالي ومن قبلهما يحيى النحوي - كما سنين - حسبوا ان مجموع حركتهما ليست واحدة طالما ان دورات احدهما اكثر عددا من دورات الآخر ، وعليه استتجوا ان ما لا نهاية له من دورات زحل مثلا هي اكثر من ما لا نهاية له من دورات الكوكب الآخر ، وبما ان ما لا يتناهي ليس اكبر ولا اصغر مما لا يتناهي ، استتجوا ان دورات كليهما لها بداية في الماضي ، وعليه فان حركة العالم لها بداية ، وكذلك زمانه ، لان الزمان هو مقياس الحركة فاستتجوا بالتالي حدوث العالم بالزمان .

وفي قول هؤلاء مغالطة تغمض احيانا على الكثيرين فان هؤلاء انما يشبّون التفاوت في عدد الحركات وفي جزئيات الزمان أي آتاته ، وليس في

الحركة نفسها ، فمثلا اذا فرضنا مدة معينة ولتكن يوما فمن الممكن ان نقسمها الى (٢٤) ساعة ، ومن الممكن ان نقسمها الى (١٤٤٠) دقيقة ومن الممكن ان نضاعف هذا العدد مرارا اذا قسمنا اليوم الى ثوان ، ولكن مع اختلاف هذه الاقسام فان مجموع كل وحدة يبقى يوما واحدا . ولو فرضنا عجلات صغيرة تدور ضمن هذا اليوم احدها يقطع دورة واحدة في كل ساعة ، والآخر دورة واحدة في كل دقيقة ، والثالث دورة واحدة في كل ثانية ، فان دورات الاول ستكون ٢٤ ، والثاني ١٤٤٠ ، والثالث اكبر من هذا بكثير ، ولكن هل يعنى التفاوت ان مدة حركة الاول مثلا أقل من مدة حركة الثانى او الثالث او بالعكس ؟ واضح ان كل واحد من هذه الاجسام او العجلات ظل يتحرك حركة متصلة تملؤ ٢٤ ساعة أو يوما واحدا . فالحركة واحدة بين الثلاثة ولكن التقسيمات وحدها هي التى تختلف . وهذا امر لا يؤثر على استمرارية الحركة وتساويها في العجلات الثلاث . ونفس الشئ يقال عن حركات الافلاك ، فمع انها تقطع دورات متفاوتة حول نفسها او حول فلكها في مدة معينة مفروضة الا ان حركاتها مستمرة واحدة ذات زمن واحد في جميعها . وهذا هو المهم ، اعنى استمرار الحركة والتساوى في مجموع زمن دورات كل منها . فاذا فرضنا ان الافلاك ظلت تتحرك منذ الازل فان حركاتها وزمن مجموع دوراتها يبقى لا نهاية له ، مع اختلاف ما يقطعه كل فلك من دورات في وحدة زمنية محدودة . ولندل على ان الدورات لا تؤثر في تساوى الحركة الكلية ومدتها بأمثلة مشاهدة : لو حركنا رجا من الصخر ، كما يفعل نساؤنا بالامس القريب ، فان دورات قلب الرجا اى وسطه ستكون اكثر عددا من دورات محيط الرجا لصفير محيط دائرة القطب وكبر دائرة محيط الرجا ، ولكنهما يبدآن حركة واحدة في بدايتها وفي نهايتها . ولو فرضنا في الرجا عشرين دائرة تكبر كلما ابتعدنا عن القطب ، لتفاوت مجموع دوراتها مع ان الحركة في استمرارها ومدتها

تبقى واحدة • فليس المهم عدد الدورات عند حساب حركة جرمين أو أكثر بل مدة استمرارية الحركة • وفي حالة فرض أن الأفلاك تتحرك حركة غير محدودة أزلا وأبداً تكون مدة حركات الأفلاك جميعاً متساوية • وعليه صحت القول بأن غير المتناهي قد يكون فيه حركات ودورات أكبر وأقل ولا ينلم ذلك كونها غير متناهية في القدم •

والنتيجة أن تقسيم حركة الأفلاك الأزلية الأبدية إلى وحدات ودورات هو من عمل الذهن البشري ، والأفان حركة كل فلك هي في الواقع حركة متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد ، لا وقفة فيها كلما كمل الكوكب دورة حول فلكه أو نفسه • وهذه العملية التقسيمية الذهنية أشبه بمن يقسم أصبعاً من الطباشير إلى أجزاء متوسطة الحجم والطول ، ثم يقسم عموداً آخر مساوٍ للآخر في الطول والكثافة والوزن إلى أجزاء أدق وأقصر ، ثم يلاحظ أن أجزاء الثاني أكثر عدداً من أجزاء الأصبع الأول ، فيستنتج أن الثاني أطول أو أقصر وأثقل أو أخف من الأول •

من هنا يتضح نوع المغالطة والسطحية في دليل المتكلمين الذين يعتمدونه لاثبات أن حركات الكواكب محدودة ولها زمان ابتدأت منه في الماضي ، بناءً على تفاوت عدد دورات ما يقطعه كل كوكب حول قطبه أو حول فلكه •

(٣) ونأتى الآن إلى الرد الثالث الذي يقدمه ابن سينا في حجة مع المتكلمين ، والذي اعطينا له رقم (٣) في النص المقتبس عن ابن سينا أعلاه • وما يذكره ابن سينا واضح وهو أن حصول الابن الفلاني ولترمز له بـ الحرف (أ) هو في الواقع والمشاهدة متوقف على وجود أبوه ولنفرض أنه (ب) قبله ، فلو لم يوجد أبوه قبله لما وجد • وبين (أ) و (ب) ليس ما لانهاية له من الزمان بل زمان محدود • وهكذا لو اردنا أن نعرف حيثيات وجود الأب (ب) لو وجدنا أنه ليس متوقفاً على وجود ما لانهاية له من الآباء بل على

وجود أب مخصوص واحد قبله وهكذا • ولا استحالة في أن نستمر في هذا التسلسل الى ما لا نهاية •

فان ادعى الخصم • ان ما نريده هو ان (أ) متوقف على وجود أب له وهذا على آخر ، فاما ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية له من الالباء ، واما ان يقف عند اب اول ، وان الفرض الاول مستحيل ، والفرض الثاني هو الصحيح ، لان التسلسل الى ما لا نهاية له مستحيل ، وعليه فان نوع الانسان وافراده لهم بداية بدأوا منها في الماضي ، وبذلك يثبت حدوثهم بالزمان ، وهكذا لو أخذنا الحيوان والنبات وسائر الكون فثبت حدوث الكون كله بالزمان • اقول اذا ادعى الخصم كل هذا فان جواب ابن سينا هو : ان ما اعتبره الخصم - وهو هنا المتكلمون - مستحيلا وهو فرض التسلسل الى ما لا نهاية في افراد نوع ما ، هو ما نقول به ، وهو ليس مستحيلا عندنا معشر الفلاسفة ، كما انكم ايها المتكلمون لا تستطيعون اثبات بطلانه الا بقولكم : « ان ما لا نهاية له لا ينتهي منه ، فاذا توقف وجود (أ) على وجود اشياء قبله الى ما لا نهاية لها فلا يمكن ان يتحقق وجود (أ) بالفعل والواقع ، لان ما لا نهاية له لا ينتهي منه • ولكن وجود (أ) الحالى مثل «زيد» دليل على ان ما سبقه من الالباء ليس لا نهاية لهم ، بل عدد متناه • ولكن دليلكم هذا ايها المتكلمون غير مقنع لنا ، لانه قد بان عندنا ان الله قديم ازلى وفعله لا بد ان يكون كذلك (١٤١) • فاذا قلنا انه اوجد النوع الانساني مباشرة (١٤٢) فيجب ان يكون النوع الانساني «كنوع» ازليا بالزمان مثله ،

(١٤١) كما يوضح ما سبق من نصوص عن دليل العلة المتامة •

(١٤٢) يمكن ان يكون في هذا الفرض غموض • واحسن منه لو افترضنا ان المثال هو زمان فلك من الافلاك كنسوع وآناته كافراد فان الفيضيين يرون - لمبررات لا محل لذكرها في هذا الكتاب - ان الموجودات العليا كالافلاك والعقول والنفوس وجدت ابدا وازلا ليس في زمان ، اما

محدثا بالذات ، اى لا يتأخر عنه تأخرا زمانيا • وبما اتنا نشاهد ان كل مفرد من البشر حادث له بداية ونهاية ، فلا يمكن اذا ان يتصل القديم (اى الله) بالحادث اى زيد الحالى ، وبينهما ما لا نهاية له من الزمان ، لان الفرق بين الازلى في الزمان وهو الله وزيد الحالى ، زمان لا نهاية له ، والا كان الله نفسه له بداية زمانية • اقول لا يمكن ان يتصل القديم بالحادث الا بافتراض ان افراد نوع الانسان عدد لا نهاية له • كما لا يمكن تصور كيف يكون نوع من الانواع كالنوع ازلنا بالزمان الا بافتراض افراده سلسلة لا نهاية لاعدادها ، بحيث لا نفرض زمانا من الازمان الا ونفرض فيه فردا من افراد النوع الانسانى موجودا •

وعندى انه يمكن وضع جواب الفلاسفة وضعا أوضح واكثر اقناعا بوجهين : الاول ان نطبق قولهم بان ما لا نهاية له لا ينتهى منه ولا ينقطع ، وبان وجود (أ) الحالى وتحققه بالفعل يدل على ان ما قبله من آباء عدد متناه ، اقول نطبق هذا القول على وجود الله ، فلا شك ان الله موجود عندهم وعند الفلاسفة اى عند طرفي النزاع • وهو موجود ولا شك عند كليهما في اللحظة الحاضرة ، وله زمان مطابق لا بداية له (١٤٣) وهو مدة وجود الله • وهذا الزمان تساوى في الوقوع

موجودات عالمنا الارضى كالانسان والحيوان والجماد الخ • فهى موجودات زمانية • ولذلك يجب الا يؤخذ التمثيل بالبشر اعلاه الا على سبيل توضيح الفكرة •

(١٤٣) المقصود بالزمان هنا ليس التعريف الارسطى « انه مقياس الحركة او مقياس حركة الفلك » فاذا لم تكن حركة لم يكن زمان • بل المقصود الزمان الذى هو مقياس وجود شىء ما ، كما يعرفه ابو البركات البغدادى في المعبر : (المعبر : ج ٢ ، ٦٩-٧٧) • وهذا الزمان يساوى الدهر والسرمد الذى هو زمان الله حتى عند من يأخذ بتعريف ارسطو مثل ابن سينا والمتكلمين • وربما سنحت فرصة للمجىء على تفاصيل اخرى بهذا الصدد في آخر هذا الكتاب • ولكن بحثنا عن الزمان عند المفكرين المسلمين هو قيد الاعداد وسأشرح المسألة بجلاء •

فيه جميع الموجودات كلا حسب مدتها • فاذا قبلنا بهذا نقول : اذا كان الله موجودا في اللحظة الحاضرة فهل توقف وجوده الحالى في هذا الان على ما لا نهاية له من آتات الزمان ، ام توقف على عدد من الآتات متناه ؟ ولا بد للمتكلمين ان يقولوا استنادا على حججهم السابقة : ان وجود الآن الحاضر دليل على وجود آتات زمانية متناهية قبله ، والا لما وصلنا الى الان الحاضر ، لان ما لا نهاية لا ينقطع ولا ينتهى منه • فثبت بذلك ان الله هو الآخر حادث وله بداية زمانية لم يكن قبلها موجودا • فاذا امتنع عندهم هذا ، لان الله عندهم ازلى ، وجاز ان يكون الله موجودا الآن ومع ذلك فان عدد الآتات من وجوده الماضى لا نهاية لها ، فليجيزوا ان عدد افراد الانسان او الذئب لا نهاية له في الماضى ، وان كل انسان مفرد مثل سقراط له بداية في ذاته ، ولكن نوع الانسان ازلى • أو ليجيزوا ان وجود الآن الحاضر من زمان الله لا يمنع عدم تنهى زمان العالم في الماضى ، وبذلك يسقط أقوى ادلتهم على الاطلاق • ولذلك قال ابن رشد في هذه المسألة (وسنعود الى تفصيله) لمن سأله : كم مضى من زمان العالم وافراده الخ • ؟ قال : مضى من زمانه بقدر ما مضى من زمان الله • وسأعود الى بيان حجج المتكلمين والى مزيد توضيح لردود الفلاسفة عند عرض موقف الغزالى ومن جاء بعده •

اما الوجه الثانى في الرد عليهم فهو ان اللامتناهى هو ما ليس له بداية وليس له نهاية ، فلو فرضنا ان افراد الانسان لا نهاية لهم او آخذنا زمانا لا نهائيا وآتاته عدد لا نهاية له ، فان معنى انهم لا نهاية لهم أن عددهم متوزع بين الماضى والمستقبل بحيث يكون لا بداية لهم ولا نهاية • ولكن لو اخذنا عددا لا نهاية له من وسطه ، واردنا ان ننظر الى طرفيه من جهة اليمين ، ولنصور

هذه العملية بهذا الشكل $\infty \text{ --- } \overset{\text{ب}}{\text{آ}} \text{ --- } \infty$ ، ولنفرض ان العدد آس هو لامتناه ، ونظرنا اليه من وسطه ب • ووقفنا عند ب واردنا ان نعد مفرداته او اعداده بين ب ، فان العملية بكاملها

ستكون مستحيلة ، لاتنا حالما فرضنا فاصلا او سجدا جعلنا اللامتناهي متناه . لو
 عاملنا اللامتناهي كمتناه . وتوضح ذلك هو أننا سنجد ان المفردات او الآنات
 بين ب - أ ، اما عدد متناه او غير متناه . فإن كان عددا متناه ، فإن الافراد او
 الآنات بين ب س هي كذلك متناهية لنفس الفرض فتكون افراد وآنات أ س
 متناهية لان احدى البديهيات المعروفة تقول : اذا جمعنا كميات محدودة
 الى اخرى محدودة كانت النتائج محدودة ، وهذا عكس فرضنا الاول وهو
 ان أ س عدد غير متناه ، وزمن غير متناه ، ونوع افراده غير متناهية . لما اذا
 فرضنا ان أ ب فيه آنات لا نهاية لها ، وكذلك ب س فيه آنات لا نهاية لها ،
 فسيكون الجزء بقدر الكل اى سيكون كلا من أ ب ، ب س بقدر أ س ، لان
 كل واحد من هذه الثلاث غير متناه ، وغير المتناهي ليس اكبر ولا اصغر من
 غير المتناهي . واذا كان كلا الفرضين باطل ، اعنى افتراض ان تكون آنات
 أ ب ، ب س متناهية او غير متناهية ، فوضعا لـ (ب) كحد فاصل بين أ س
 هو وضع غير مبرر ومستحيل ، لانه يحيل الى خلف . وعليه فان احسن
 وضع للمفرد في نوعه او جنسه هو رسمه بالدائرة وليس بالخط . فلو
 فرضنا ان نوع الانسان ازلي ، او ان الزمان ازلي ، ورسمنا له دائرة هي (ن)
 وفرضنا ج أحد آناته او افراده استطعنا ان نقول : ان ج موجود ، دون
 ان نستطيع ان نحدد نسبه الزمانية هل هو في الوسط ، أم في ثلث المدة بين
 الطرفين المحيطين به ؟ لان اى تحديد معناه اننا جعلنا طرف الماضى معلوما
 وطرف المستقبل معلوما ، مع انهما ليسا معلومين ، لانهما ليس متناهين . ان
 أقصى ما يستطيع عقلنا ان يفعله في حالة نسبة الوجود المتناهي مثل وجود «اليوم»
 او «زيد» الى اللامتناهي هو ان يقال ان زيد موجود ، وان وجوده سبقه وجود
 والده وهكذا . وان يقال ان «الآن» الحاضر موجود ، وقد سبقه «آن» قبله .
 ولا مانع ان يستمر الرجوع الى الماضى الى ما لا نهاية طالما اننا نقترض ان
 «الآن» او «زيد» حلقة او جزء من «اللا متناهي» . ولا يصح في هذه الحالة

ان نفترض العكس اى ان نقول : انه طالما امكننا الذهاب من زيد الى ما لا نهاية ، او من الآن الحاضر الى ما لا نهاية ، جاز العودة من اللا نهائية الى «زيد» او الى «الآن» الحاضر - وهذا هو صلب دليل المتكلمين المسمى بدليل التطابق كما سنوضح في حينه - لاننا في الحالة الاولى نعامل اللامتناهى كلا متناه ، اما في الحالة الثانية - حالة الرجوع من الماضى اللامتناهى الى الحاضر - فاننا نجعل اللامتناهى متناهيا ونعامله كذلك ، ذلك ان ابتداءنا من اللامتناهى - وعلى القارىء ان يتأمل معنى « من » هذا - ، معناه اننا حددناه وجعلنا له بداية • وهماك مثالا توضيحيا :

∞ ————— آ ————— ب ————— ∞

لنفرض خطا هو أ س ،

لا نهاية له وان ب وهو «الآن» الحاضر او «زيد» في موضع منه فمن غير المستحيل المناقض لنفرض ذهابنا من ب الى أ الى ما لا نهاية له ، اى افترض ان ب متوقف على ابيه وهكذا ، أو أنه متوقف على آتات لا نهاية لها قبله • ولكن يستحيل العودة ، لان العودة تعنى ان أ طرف معلوم محدد يمكن الابتداء منه • ونحن في حالة ذهابنا من ب الى أ لم نقل اننا وقفنا وانتهينا بل قلنا ان ل ب آنا قبله وهكذا الى ما لا نهاية في الماضى • فغلط المتكلمين انهم يجعلون اللا متناهى متناهيا ، فيقولون : اذا فرضنا ان «ب» آن حاضر ، ولا يوجد الا اذا وجد قبله آن آخر وهكذا الى ما لانهاية ، فهذا مستحيل طالما لا نستطيع العودة من أ الى ب • هذه حججهم مع انه لا تناقض بين الحالتين فان من المنطقى تماما الذهاب في اللامتناهى من ب الى ما لا نهاية له في الماضى فطرف ب محدود ، ولكن طرف أ وهو الماضى غير محدود ، ولكن من غير المنطقى ان نعود من اللا متناهى أ الى ب ، لاننا في الحالة الاخيرة نجعل للماضى الذى هو في الحالة الاولى ليس بنى طرف ولا حد ولا ابتداء ، طرفا وحدا وابتداء منه نبتدىء للوصول الى الحاضر •

ان جمع حجج المتكلمين - كما سنرى - لاثبات ان العالم وزمانه

وحركاته لها بداية في الماضي مبنية على مغالطة وهي : لكى يشتوا ان للماضى طرفا يبدأون بافتراض ان للماضى طرفا • ولكى يشتوا ان لحركة الافلاك طرفا يبدأون بافتراض ان للحركة في الماضي بداية للماضى طرفا • وذلك حينما يفترضون امكان العودة من الماضي الى الحاضر في الشئ الذى يفرض الفلاسفة انه غير متناه ، وهذه مصادرة على المطلوب ، ومقدمة يراد اثباتها • اما الفلاسفة فهم لا يفترضون ازلية انواع الموجودات او ازلية حركات العالم وزمانه اعتبارا بل على أسس ومقدمات طبيعية وميتافيزيقية متعددة ، أحدها دليل العلة التامة المار ذكره • وأملى ان اوفق في المستقبل لاجلاء بقية حججهم في هذا السيل •

واذا كنت قد بلغت من توضيح موقف ابن سينا هذا المبلغ فاننى اتماها للفائدة ولكى اجعل معظم اقوال ابن سينا في هذا الصدد تحت متناول القارى • اضع ادناه نصوصا أخرى من كتبه الاخرى مقتصدا في التعليق ما امكن •

لقد قلت في مطلع هذا البحث ان فلاسفتنا ، الذين يتهمهم المتكلمون والفقهاء والمحدثون بالمروق احيانا كثيرة ، هم في واقع الامر ممن يقولون بوجود الاله • ويمكن ان ندلل على هذا بالنص التالى اضافة الى ما سبق • يقول ابن سينا في رسالته في «سر القدر» : «سر القدر مبنى على مقدمات ... ، منها ان تعلم ان العالم بجملته واجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدوثه ، وعن ان يكون الله عالما به ومدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وارادته • وهذا على الجملة والظاهر ، وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصحح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون ، (١٤٤) •

(١٤٤) ابن سينا : مجموعة الرسائل ، رسالة في سر القدر رقم (٣) •
حيدرآباد ١٣٥٣ • ص ٢ •

وهذا نص يكرر فيه ابن سينا معنى ان يكون الله موجد الاشياء على اساس ما سبق ان اوضحه سابقا ، اعنى تقسيمه للموجودات الى ممكن وواجب فيقول : « ما كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود ، لان ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لا يزيل عنه امكان الوجود » (١٤٥) .

وقد اتهم المتكلمون الفلاسفة الفيضيين بانهم يجعلون الله غير مرید وانه عندهم مطبوع . وفيما يلي نص يؤكد فيه ابن سينا بطلان هذه الدعوى . فبعد ان يقول ابن سينا ان الله « مرید » ، يوضح معنى هذا فيقول : « وذلك انه منه وجود الكل وبه قوامه . فكل ما سواه هو فعله وهو موجد ، والفاعل الذي يفعل ما بفعل وهو شاعر به اول (١٤٦) ، والاول كمال والآخر نقص (١٤٧) . فالله عالم بما يصدر عنه علما لا يشوبه جهل ولا تغير . وكل فعل صادر عن العلم بنظام الاشياء وكمالاتها على احسن ما يكون فذلك يكون بارادة » (١٤٨) .

ويوضح ابن سينا اقسام الفاعلين حسب شعورهم يفعلهم او عدم شعورهم به على الوجه التالي :-

- ١ - ما يفعل بلا شعور على وجه متفق (وهو الفاعل بالطبع) ، مثل النار تحرق ، او تتجه الى اعلى .
- ٢ - ما يفعل بلا شعور على وجه مختلف (وهو النفس النباتي) ، مثل افعال النباتات .

(١٤٥) ابن سينا : مجموعة الرسائل ، الرسالة العريشة . رقم (٤) حيدرآباد ١٣٥٣ . ص ٣ .

(١٤٦) في الاصل اولا .

(١٤٧) يقصد بالآخر - كما سنبين فيما بعد - بلا شعور بفعله .

(١٤٨) الرسالة العريشة ، ص ١٠ .

٣ - ما يفعل بشعور بلا تعقل وعلم (مبدأ الأفعال الحيوانية) ، مثل
أفعال الحيوانات •

٤ - ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم على وجه مختلف (النفس الانسانية) ،
مثل أفعال الانسانية الارادية •

٥ - ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم على وجه متحد (النفس الفلكية) ،
التي تحرك كل واحدة منها فلكا من الافلاك وفعلها واحد ليس مختلفا •
٦ - ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم لا يشوبه جهل ولا تغير (١٤٩)
(الله) •

والقسم السادس هو من وضعي ، فلن ابن سينا لم يذكره ، ولكن
يقتضيه كلامه وتقسيمه للموجودات والفاعلين •

ثم يقول : «فهذا معنى العناية اى تصور نظام الخير في الكل ، فيدخل
الوجود على حسب ما علم تصورا يتعالى عن التغير» (١٥٠) •

ويوضح على هذا الاساس معنى ان الله قادر فيقول : « انه قادر بمعنى
انه يصدر عنه الفعل على وفق الارادة • ومعنى القادر هو الذى ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل • ولا يلزم من هذا انه لا بد ان تكون مشيئته وارادته مختلفة
حتى يشاء تارة ولا يشاء اخرى (١٥١) ، لان اختلاف الارادات لاختلاف

(١٤٩) الرسالة العرشية ص ١٠ •

(١٥٠) كذلك ص ١١ •

(١٥١) هذا تعريض بالمتكلمين الذين سبق ان ذكرنا انهم يفهمون من
المريد انه الذى يفعل الفعل وضده • وهم بذلك يقيسون الغائب على
المشاهد اى يقيسون الله وصفاته على الانسان الذى تتغير افعاله وارادته
وفقا لتغير اغراضه ، ولما كان الله شانه كذلك لا تكروا لئن يفعل الله منذ
الازل ، لان هذا يقتضى عدم اختلاف وتبدل افعاله • ويسمون الفاعل
للفعل الواحد على وتيرة واحدة ودائما بالفاعل المطبوع او الفاعل
بالطبع ، وهو فهم خاطئ لما يريد الفلاسفة كما موضح في المتن اعلاه •

الاعراض ، وقد ذكرنا انه لا غرض له في فعله ، فاذا مشيئته وارادته متحدة ،
ولان هذه القضية شرطية فلا يلزم من قولنا : ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ،
انه لابد ان يشاء وان يفعل (١٥٢) ، لانه علم نظام الخير على الوجه الابلغ
الاكمل فلا تتغير ارادته ومشيئته (١٥٣) .

ولكى يدل ابن سينا على هذا المعنى وعلى معارضته لتفسير المتكلمين
للاول والآخر في الآية القرآنية « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو
بكل شيء عليم (١٥٤) » ، بمعنى الاولوية بالزمان بحيث لا يوجد معه شيء في
الازل ، والآخرية في الزمان بحيث لن يوجد معه شيء في الابد (١٥٥) ، وهو

(١٥٢) يوضح ابن سينا في هذا النص : ان القضية الشرطية هنا هي ان
الله ان شاء فعل منذ الازل وان شاء لم يفعل ابدا ، لانه لا يتغير اى لانه
علة تامة . ولكن المتكلمين يفهمون الشرطية فهما آخر فيقولون :
« معنى قولنا ان شاء فعل وان شاء لم يفعل هو : انه ان شاء فعل بعد
مدة وليس منذ الازل وان شاء لم يفعل . ومعنى الشرط الاول ان
حاصلناه « هو » ان شاء لم يفعل منذ الازل وان شاء فعل بعد مدة .
وكلا القولين « ان شاء لم يفعل منذ الازل » و « وان شاء فعل بعد مدة »
شيء واحد ومعنى واحد بصيغتين . فالذى يتضح هنا ، ان المتكلمين
يخالفون نص تعريفهم للمريد والقادر اعنى ان يفعل وان لا يفعل .
بان يجعلوا الله ملزما بعدم الفعل في الازل ثم بالفعل بعد ذلك بلا موجب
سوى اصرارهم على ان يكون الحدوث بعد عدم حقيقى ، بحيث يكون
بين الله وبين العالم المحدث زمان ، الله فيه غير فاعل ، وبحيث يتقدم
الفاعل على مفعوله تقديما زمانيا .

(١٥٣) الرسالة العرشية . ص ١١ .

(١٥٤) القرآن ٥٧ : ٣ .

(١٥٥) احسن يمثل هذا التفسير جهنم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨ هـ .
فيذكر لنا الخياط المعتزلى في كتابه « الانتصار » نشر نيبرج القاهرة
١٩٢٥ ص ١٨ « وانما الذى نقل ابن الراوندى قول جهنم ، لان جهنم كان
يزعم ان الله يفنى الجنة والنار وما فيهما ، ويبقى وحده كما كان وحده ،
وحجته الآية (هو الاول والآخر) » . ويقول الملطى المعتزلى في كتابه « التنبيه
والرد على اهل الاهواء والبدع » نشر سيفن ديدرنغ . اسطنبول ١٩٣٦

تفسير يتعارض مع اعتبار الله عند ابن سينا كعلة تامة ومع اعتباره العالم متأخرا عن الله بالذات فقط. وانهما ازليان ابديان بالزمان ، يقول ابن سينا : «انه اول : اي انه باعتبار ذاته هو الذى لا تركيب فيه ، وانه منزّه عن العلل ، وبإضافته الى الموجودات هو الذى تصدر عنه الاشياء . وهو آخر : اي هو الذى ترجع اليه الموجودات في سلسلتى الترقى والنزول وفي سلوك السالكين ، (١٥٦) . وتجدر الإشارة هنا الى ان ابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين القائلين بقدم العالم بالزمان لا يجيزون ، ان يكون الله اولاً بالزمان وبعده بمدة جاء العالم ووجد ، على اساسين .

الاول : ان سبقه اي سبق الله للعالم بالزمان يلزم ان يكون الله معطلا عن الفعل والايجاد ، ثم فعل بعد ان ظل غير فاعل . وهذا يخالف دليل

ص ١٠٦ «ان جهنم اخذ قوله بفناء الجنة والنار واهليهما من قوله (هو الاول والآخر) ، وقد كذبه الله بقوله : (لهم فيها يقيم مقيم خالدين فيها ابدا) وغير هذه من الآيات» . ونقل الاشعري في مقالاته جملة اقوال الناس في معنى «الاول والآخر» في هذه الآية كما يلي : ١ - « اكثر الناس ان الآخر معناه : ان يكون الله بعد فناء الدنيا (لا كل الموجودات) ، وان الله بعد الخلق ، فيدخل اهل الجنة الجنة ويدخل الكفار النار ، وان اهل الجنة لا يزالون مثابين ولا يزال الكفار معائبين» . ٢ - « جهنم : ان معنى الآخر : انه لا يزال كائنا موجودا ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وان الجنة والنار تبيدان» . ٣ - «وقال بعض المعتزلة معنى الآخر : انه الباقي . وقال البعض ان «الاول» معناه : انه لم يزل كائنا ولا شيء سواه . «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» نشر هلمنت رتر . اسطنبول ١٩٣٠ ج ٢ . ص ٥٤١-٥٤٣ وينقل القمى (ت ٣٨١ هـ) في كتاب التوحيد طهران ١٣٧٥ . ص ٢٣١ في باب : معنى الاول والآخر عن ابي عبد الله جعفر الصادق ما يفيد ان معنى الاول انه الذى هو قبل كل شيء . وينقل البلخى المقدسى في كتابه « البدء والتاريخ» نشر كليمنت هوارت باريس ١٨٩٩ ج ٢ . ص ٢٢٢ الخلاف بين المسلمين حول هذه المسألة ومنه قول ابن عباس بصدد اشارته الى الآية ويبقى وجه ربك : يبقى العرش والكرسى والخلدان والحدور العين» . (١٥٦) الرسالة العرشية ص ١١ .

العلة التامة عندهم • كما ان افتراض زمان قبل زمان العالم هو خلاف لان اشارتنا الى القبل في قولنا : ان قبل الزمان لا يوجد زمان ، وقبل العالم لا يوجد عالم ، هي اشارة الى زمان وهو «القبل» • ولكن وجود الزمان يعنى وجود الحركة ، لان الزمان هو مقياس الحركة ، فلا بد من وجود المتحرك وهو العالم قبل وجود العالم ، ووجود الزمان قبل وجود الزمان ، وهذا مستحيل كنه ، لانه عكس الفرض • فافتراض ان للزمان بداية وللعالم بداية زمانية ، وكذلك افتراض بداية لحركة العالم مستحيل • فثبت قدم العالم ، وقدم حركته بالزمان^{١٠١} •

(١٥٧) يقول ابن سينا في «نجاته» : « ان كان الله - قد سبق - العالم - لا بدانه فقط ، بل بذاته وبالزمان ، بان كان وحده ولا عالم ولا حركته ، فلا شك ان لفظة «كان» تدل على امر مضي ، فقد كان كون ثم مضى قبل ان تخلق الخلق ، فاذا كان زمان قبل الحركة والزمان • فان لم يسبق الله بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه • وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ماض للوقت الاول من الخلقة ، وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق • وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق • ولا كونه قبل الخلق ، ثابت مع كونه مع الخلق • ولا كان ولا خلق ، هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث • لانك اذا قلت وجود ذات ، وعدم ذات ، لم يكن مفهوما منه السابق بل قد يصحح ان يفهم مع التأخر ، فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ، ولم يصح ان يقال لذلك كان ، بل انما يفهم السابق بشرط ثالث (١) • فوجود الذات شيء ، وعدم الذات شيء ، ومفهوم «كان» شيء موجود غير المعنيين • وقد وضع هذا المعنى للمخالق عز ذكره ممتدا لا عن بداية ، وجوز فيه ان يخلق قبل اى وقت توهم (اي فرض الخصم) فيه انه خلق • فاذا كان هذا كذلك كانت هذه القبلية مقدرة مكمة وهذا هو الذى نسميه زمان ، اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد • ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى «كان ويكون» عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة الغير قارة هي الحركة • فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم (اي عند المتكلمين)

(١) الشيء الثالث هو الزمان •

ان حجة الفلاسفة الاولى مبررة - في رأيي - على اساس ما قدمناه من
تعليلات ونصوص فيما تقدم من هذا البحث . اما النقطة الثانية فهي ليست
بشيء ، لان الذي يثبت قدمه هو زمان الله لازمان العالم ممفلا تعلق له بالحركة
لو بالعالم المقترض حدوثه .

الثاني والاساس الثاني الذي بموجبه يرفض بعض فلاسفتنا تأخر
العالم عن الله بالزمان او تقدم الله على العالم بالزمان هو انه ، اذا تقدم وجود
الله عن العالم بالزمان فمعنى هذا تأخر العالم عنه بمدة انقضت ، حتى خلق
الله العالم . فالله سيكون زمانيا ايضا وله بداية زمانية . وهذا النقد اختاره ابو
زكريا الرازي ، كما سأوضح فيما بعد مع النقد في الكتاب الثاني .

واستصعب هذه المشاكل جعل بعض المتكلمين ، مثل الشهرستاني في
القرن السادس الهجري والذي هو احد القائلين بالخلق من عدم في الزمان
يعتقد باستحالة وصف الله وصفا زمانيا : بانه اول وآخر . يقول الشهرستاني
في «نهاية الاقدام» : «وجود الباري لا يتطرق اليه جواز ولا عدم . فهو

ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه وحركة واجسام او جسم
«النجاة» . القاهرة ١٣٣١ . ص ٤١٩-٤٢٠ . ونجد هذا ايضا في الهيات
انشفاء ج ١ . ص ٣٧٨-٣٨٠ . وتجد صيغة هذا الدليل في «تهافت
الفلاسفة» للغزالي نشر يويج . بيروت ١٩٢٧ ص ٦٢-٦٣ (على لسان
الفارابي وابن سينا) . وانظر تعليق ابن رشد على موقف الغزالي منهما
وموقفه هو في تهافت التهافت . بويج . بيروت ١٩٣٠ من ٨٦ فما بعد
او ج ١ . ص ٣٧ من ترجمة فاندنبرغ بالانكليزية ، ١٩٥٤ . وملاحظة
رقم (١) عليها ج ٢ . كذلك يمكن الرجوع الى «الاشارات» لابن سينا .
ص ٤٩٩-٥٠٦ . و «السماع الطبيعي لابن رشد ضمن «رسائل ابن
رشد» حيدرآباد ١٣٦٥ الفصل الثاني . ص ١٦١ . والرازي «محصول
افكار المتقدمين والمتأخرين» القاهرة ١٣٢٣ . ص ١٢١ فما بعد .

الاول بلا اول والآخر بلا آخر ، بل اوله آخر والعكس • اى ليس وجوده زمانيا» (١٥٨) •

وهذا غير مفيد للشهرستاني طالما انه يجعل العالم متأخرا في الوجود عن الله تأخرا زمانيا • صحيح ان زمان الله هو زمان ثابت ، ويسميه الشهرستاني وابن سينا الخ بالدهر والسرمد ، ويسميه ابو زكريا الرازي وافلاطون بالزمان المطلق او الكلى كما سنوضح في مكانه ، الا اننا اذا عرفنا الزمان بأنه ليس مقياس المتحرك بل مقياس وجود الشيء الموجود ، يكون بين الله وبين وجود العالم المحدث عند الشهرستاني اقول يكون بينهما زمان ومدة لم يكن الله فيها فاعلا ، فيخالف هذا دليل العلة التامة ولزوم الترجيح بلا مرجح ، كما سبق واوضحت في عدة مناسبات من هذا البحث واستشعار هذه الصعوبة هو الذى جعل المعتزلة يختلفون في تحديد معنى «قديم» كصفة لله • كما يخبرنا الاشعري في «مقالاته» وفيما يلى اقوالهم في هذا الصدد :

«معنى قديم عند عباد بن سليمان • قال : معنى قولنا ان الله قديم ، انه لم يزل ، ومعنى انه لم يزل انه قديم • وانكر عباد القول بان الله كائن متقدم للمحدثات وقال : لا يجوز ان يقال ذلك • وقال الجبائي : الله قديم معناه انه لم يزل كائنا لا الى اول ، وانه المتقدم لجميع المحدثات لا الى غاية • وقال بعض البغداديين - من المعتزلة - معنى قديم انه اله • وقيل معنى قديم اثبات

(١٥٨) الشهرستاني : «نهاية الاقدام في علم الكلام» • تصحيح الفسرد غليوم مع الترجمة الانكليزية • اكسفورد ، ١٩٨٤ • ص ١٩ • ويقول صاحب مخطوط «المقترح على كتاب الارشاد» بصدد كلامه عن معنى «القديم» بانه : ما مضت عليه ازمان كثيرة وهذا غير جائز بالنسبة لله لانه لا يقع عليه الزمان» • (Cambridge, Add. 3262)

ص ٥٨ • ونجد هذا عن الدواني : في شرحه للمواقف «ضمن كتاب محمد عبده السابق» • ص ٦٤ •

قديم لله كان به قديما • وحكى عن بعض المتفلسفة انه كان لا يقول ان الباري قديم • وكان معمرا لا يقول ان الباري قديم الا اذا اوجد المحدثات» (١٥٩) •

ونعود الى النصوص التي وعدنا بتقديمها عن كتب ابن سينا اتماما للبحث • لقد رأينا ان ابن سينا يبين معنى ان يكون الله الاول والآخر ثم يقول بعد هذا في نفس «الرسالة العرشية» :-

«فاذا عرفت هذا (اي معنى قدرته وازادته وعلمه) ، فان جميع ما سواه هو فعله ، وانه صدر عنه لذاته - اي ليس لتوقف على زمان او غرض - ، وانه لا يشترط ان يسبقه عدم وزمان لان الزمان تابع للحركات وهو من فعلها • نعم يشترط سبق العدم الذاتي لان كل شيء هالك ومنعدم - في نفسه - اي باعتبار ما يمكن بذاته - وانما وجوده منه تعالى • والذي لذاته يكون سابقا على ما يستفيد من غيره • فاذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه الدم على الوجود ، سبقا ذاتيا لازما ، لا زمانيا • والفاعل الذي يفعل لذاته اشرف واجل من الفاعل الذي يفعل لسبب طارىء أو عارض» (١٦٠) • وبعد ان يوضح ابن سينا في نفس الصفحة انه يريد بهذا القول : ان الله لا يتوقف فعله على زمان هو اولى بالفعل - كما يرى المتكلمون - ، ولا على حدوث غاية او غرض لم يكونا في الازل ، او تجدد شيء لان كل هذا يعنى تغير الله ، يقول «فالذات اذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان ، فلا يصدر عنه اذا • واذا صدر فلا بد من تغير لذاته بحدوث ارادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا وهذا محال» (١٦١) • ثم يختم ابن سينا كلامه في هذا الصدد بقوله : «الكلام الملخص واللفظ المنقح ان يقال ان الله تعالى هو القديم فحسب ، لانه غير مسبوق بعدم وليس

(١٥٩) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ١٨٠ ، ج ٢ ص ٥١٨ •

(١٦٠) الرسالة العرشية : ص ١٣-١٤ •

(١٦١) الرسالة العرشية • ص ١٤ •

وجوده من غيره ، والحادث ما سواه ، لانه مسبوق بالعدم ووجوده بالاول عظمت قدرته» (١٦٢) .

اكون بهذا قد انتهيت من عرض رأى ابن سينا في الموضوع . وقد نجد عن تلميذه بهمنيار بن المرزبان ترديدا لاقوال استاذة . والذي يهمنا من رسالتيه - وهى كل ما تبقى لنا من كتاباته - قوله في رسالته المعنوية «رسالة في مراتب الموجودات» قوله : «المعلول لا يصح ان يوجد من دون العلة» (١٦٣) ، وبعد وجوده لا يستغنى عنها (١٦٤) ، والا يصير لو استغنى عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة (١٦٥) . والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته ، فان الحدوث ايضا هذه صفته (١٦٦) . وبالجمله لا تأثير للفاعل في الحدوث اى في سبق

(١٦٢) الرسالة العرشية . ص ١٥ .

(١٦٣) هذه يتفق عليها متكلمونا وفلاسفتنا .

(١٦٤) كما يرى المتكلمون . وليتذكر القارئ مثل البانى والبناء الذى يشبهه الفلاسفة به صلة الله بالعالم عند المتكلمين ، وانكار الفلاسفة لان يصح على الله مثل هذا الشعور .

(١٦٥) وذلك ان بهمنيار يأخذ بنفس تقسيمات ابن سينا والفارابى والفارابى للموجودات اى الى ممكن الوجود بذاته ، وهو ما يمكن ان يوجد او لا يوجد واذا وجد فلا بد له من موجد ، والى واجب الوجود بذاته وهو الله ، والى واجب الوجود بغيره وهو الممكن الوجود بذاته اذا كان متعلقا بعلة دائمة اى واجبة الوجود بذاتها .

(١٦٦) معنى الحدوث عند المتكلمين كما يفهمه الفلاسفة : ان يكون الشيء قبل وجوده مسبوقا بالعدم وهذه صفة الممكن عند الفلاسفة . والامكان ليس فعل الله ، اى كون الشيء ممكنا امر لذات الشيء الممكن وكذلك الاستحالة اى كون الشيء مستحيلا هو ليس فعل الله اذ كيف يفعل الله المستحيل انما هو أمر لذات الشيء . فاذا كان هذا هو معنى الحادث والممكن فكيف يكون الحدوث سببا في اعطاء المحدث او المعلول صفة الوجوب بالغير ؟ فاذا لم يكن فعل الله اعطاء الشيء صفة الحدوث والامكان ، فان فعله انه يجعل الممكن واجب الوجود دائما ، اى يجعل وجوده دائما مع وجود الله ، ومتلاشيا - اى يرجع الى الامكان - والعدم - حالما ينفك تعلق الله به بزوال العلة او ما يشبه ذلك .

العدم اى في كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم بل هذا له من ذاته ، وماله من ذاته فلا سبب له. (١٦٧) .

النتيجة :

من كل ما تقدم يتضح ان موقف فلاسفتنا الفيضيين وجميع من يقول بحدوث العالم بالذات لا بالزمان يمكن ان يلخص بما يلى :

١ - يعترفون بان للعالم محدثا وموجدا . فهم بعيدون عن المذاهب المادية والالحادية البحتة . ولكنهم يرون ان الله اوجد العالم ، على طريق الابداع ، من لا شئ منذ الازل ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات .

٢ - الفاعل عندهم لا يشترط فيه ان يكون متقدما على مفعوله بالزمان .

٣ - الله فاعل مختار . وليس من شرط الفاعل المختار ان يكون غير فاعل منذ الازل ، كما ليس من شرطه ان يفعل منذ الازل . ولكن بما ان الله كامل اى علة تامة ، فان مفعوله لا يتأخر عنه بالزمان . ولا يتعارض هذا مع كونه مختارا ، لان الموجبات التى تجعل الله فاعلا او غير فاعل ليس كونه مختارا فقط ، بل مجموع ما يليق به من ذات وصفات واعتبارات . فلما كان

(١٦٧) رسالة في مراتب الموجودات . ضمن «رسالتان فيما ما بعد الطبيعة»

نشرها مع تعليقات بالالمانية Dr. Salamon Poper (مع نص عربى) .

ليبزج ١٨٥١ . ص ١٨-٢٠ . والرسالة في خمسة فصول تعرض لنظرية الفيض ومقدماتها . اما الرسالة الاخرى وعنوانها «رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة» فهي تضم (١٢) فصلا اشير فيما يلى الى ما يقابل ما سبق اهتمامنا به من اراء الفارابى وابن سينا في هذا البحث :

- ١ - حد الواجب والممكن والمتنع فصل ٥ ص ٥-٧ .
- ٢ - في المتقدم والمتأخر وانواعها فصل ٦ ص ٧-٩ .
- ٣ - سبق الامكان لوجود الممكن فصل ٨ ص ١١-١٢ .
- ٤ - ماهية واجب الوجود عين انيته . فصل ١١ . ص ١٦ .

كاملا وتام الشروط للفعل منذ الازل ، ولا يلحقه التغير ، كان - مع - انه مختار - فاعلا منه الازل (١٦٨) .

٤ - الفاعل معنى عام يشمل الفاعل العاقل الشاعر بفعله وغير العاقل .
والله فاعل عاقل ولكن فعله على وتيرة واحدة .

٥ - المهم في معنى الحدوث ليس ان يتأخر المحدث عن المحدث
بالزمان ، بل المهم مصدر الماهية نفسها ، اى مصدر وجود المحدث . فانهم
اذا الحدوث بالذات لا الحدوث الزمانى .

٦ - وجدوا ان جعل الحاجة الى الله مردها الحدوث اى ايجاد الشيء
في زمن مخصوص بعد ان لم يكن ، يجعل الله كالبانى والبناء . فارادوا أن
يجعلوا حاجة الموجودات الى الله دائمة ، فنظروا في طبيعة الموجودات ،
فوجودها ثلاثا ، امكان بالذات ، ووجوب بالذات ، ووجوب بالغير . فجعلوا
الحاجة الى الله الامكان ، لان ما طبيعته الامكان لا ترتفع حاجته الى موجوده
دائما . وبما ان الامكان ازل ، والله كامل الشروط منذ الازل كذلك ، اصبح
العالم واجب الوجود بغيره ، اى ازل الوجود زمانا محدثا بالذات ، من حيث
انه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله .

٧ - ولا يعنى هذا الايجاد الازلى اذ الله فاعل مطبوع - غير مختار - أ-
لان الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة ، كما اشار الرازى الطيب

(١٦٨) انظر : الفارابى . الدعاوى القلبية . ص ٤ ، وعيون المسائل ص ٥٨ .
وقارن هذا مع اراء السجستاني والنوشجاني التى اقتبسها التوحيدى
في المقابسات رقم ١٠ ص ١٤٩ فما بعد ، رقم ٢٩ ص ١٨٣ ، ٣٦ ص ١٩٦ .
وانظر : ابن سينا : النجات ص ٤٤٩ ، والشفاء الالهيات ج ١ ص ١٧٣ ،
ج ٢ ص ٤٠٢ - ٤٠٣ والاشارات . القسم الثالث . ص ٤٩٩ ، ابن
رشد تهافت التهافت . ص ٥٢٦ ومحمد عبده في حاشيته على
الدوانى ص ٤٥٦ .

عرضة لمذهبه الذي سنوضحه في موضع لاحق في الكتاب الثاني •

ب - ليس حد الفاعل المطبوع : انه الذي فعله معه ، بل حده : انه الذي لا يفعل عن اختيار وروية مثل الشمس والضياء • وعليه فمع ان فعل الله معه دائما فانه فاعل مختار ، ولكن لا كاختيارنا ، لان فعلنا متبدل ، لانه متوقف على تبدل اغراضنا ، اما فعل الله فهو واحد ودائم ، لانه كامل لا يلحقه التغير ولا ينقصه شرط او ما شابه •

٨ - ان اقوى دوافع اصرار الفلاسفة على حدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان هو : أ - دليل العلة التامة • ب - وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح ، وقد مرت علينا صيغ متعددة ذات معنى واحد لهذا الدليل عند ابن سينا والفارابي وسواه • ونظرا لاهمية هذا الدليل اضعه بين يدي القارىء بصيغة مبسطة مختصرة مع ما ينتج عنه من استحالة الترجيح بلا مرجح مع الاشارة الى جميع مصادره ومواضع وروده المهمة في الكتب الإسلامية :

١ - صياغة مبسطة لدليل العلة التامة :

اذا كان الفاعل تاما وكاملا من جميع الوجود فانه ، اما ان يكون فاعلا منذ الازل ، واما ان لا يفعل على الاطلاق • لانه اذا اصبح فاعلا او مريدا او عالما بعد ان لم يكن كذلك في الازل ، فان هذا يعنى انه لم يكن فاعلا او علة تامة ، وانه لا بد من حدوث تغير فيه لسبب من الاسباب الطارئة لم يكن معه منذ الازل ، مثل تجدد غرض ، او استكمال نقص ، او حصول صفة ما كعلم او ارادة او قدرة ، لم تكن حاصلة له في الازل • وهذا السبب الطارىء هو الذي جعله

بفعل بعد ان لم يكن فاعلا منذ الازل (١٦٩) .

ب - استحالة الترجيح بلا مرجح وملخصه :

لا يمكن ان يكون الله الا كاملا منذ الازل وارادته شاملة للمكنات جميعا على حد سواء ، فلماذا تختص ارادته بزمن معين يتبدى فيه العالم ، مع ان الازمان كلها متساوية ؟ وباسلوب آخر لماذا لا يريد الله ايجاد العالم منذ الازل ؟ ولماذا يؤخر ايجاده الى الزمن الذى ابتداء فيه ؟ فلا بد من مرجح طارئ على الله وصفاته بما في ذلك الارادة ، جعله يرجح وقتا على باقى الاوقات . ولكن الاوقات جميعها متساوية بالنسبة لجواز ان يخلق الله فيها العالم ، فاما ان يخلق الله العالم منذ الازل ، وفي هذه الحالة لا حاجة الى المرجح ، واما ان يخلقه ليس منذ الازل بل في وقت لاحق وبعد مرور

(١٦٩) تجد هذا في : الفارابى : آراء اهل المدينة الناطقة ، ص ٣٨ ، السياسة المدنية ، ص ١٧ ، ١٨ ، التعليقات ، ص ٦ ، الفصول المدنى ، ص ٦٥-٦٦ .

ابن سينا : النجاة ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٤١٦-٤١٧ ، الهيات الشفاء ج ٢ . ص ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ (وفي معظم المواضع التى اقتبسناها عن ابن سينا سابقا) من كتبه الاخرى ولا حاجة الى التكرار هنا .
بهمنيار : رسالة في مراتب الموجودات . ص ٢١ .
ابن رشد : تهافت التهافت . ص ١٣٦ .

ابو البركان البغدادى : المعتبر . ج ٢ . ص ٣٣-٣٤ . كما يمكن التعرف على هذا الدليل مع النقد في : تهافت الغزالى ، ص ٢٣ . فما بعد ، ٢٦ فما بعد و «مقاصد الفلاسفة» للغزالى . ص ٢٠٣ وعند الشهرستانى : الاقدام ص ٣٦ فما بعد ، والرازى : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٩١ ، و «الاربعين» . ص ٤٢ فما بعد ، وعند الدوانى في شرحه للعقائد العضدية . ضمن كتاب «محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» الذى يضم الكتابين السابقين العقائد مع شرحها للدوانى مع تعليق محمد عبده نشر سليمان دنيا . القاهرة ، ١٩٥٨ . ص ٤٣-٤٧ .
وزادة : تهافت الفلاسفة القاهرة ١٣٠٢ . ص ١٠٧-١١٠ .

أوقات طويلة ، وفي هذه الحالة فلا بد من حدوث شيء جملة يرجع المفصل
على عدمه واختيار هذا الوقت دون سواه من بين الأوقات المتساوية (١٧٠)؟

(١٧٠) إضافة الى المواضع التي تجدها في النوت السابقة من هذه الصفحة

سأشير فيما بعد الى شرح هذا المبدأ وموقف المتكلمين منه وستتعرف على
مصادره في كل العصور الاسلامية ومن قال به . ونكتفي هنا بالإشارة الى
انه متضمن في الكتب التالية المتقدمة نسبيا والتي تنسبه بعضها الى
متكلمين ومفكرين مسلمين منذ مطلع القرن الثالث الهجري : الخياط :

الانتصار . نشر نيبرج القاهرة ، ١٩٢٥ . ص ٣١ ، رسائل اخوان
الصفاء ، نشر الزركلي . القاهرة ١٩٢٨ ج ٢ . ص ٣٣٨ ، مقالات الاسلاميين .
ج ١ . ص ٢٨٢ ، الماتريدي : التوحيد ، مخطوط

(Cambridge, Add. 3651.)

ص ٩٤ . بالإضافة الى ان للرازي الطبيب كتابا في انه لا يجوز ان يفعل
الله بعد ان كان غير فاعل . : الفهرست ، القاهرة . مطبعة الاستقامة بلا
تاريخ . ص ٢٦٢ .

القِسْمُ الثَّانِي

الفصل الاول

نقد المتكلمين لدليل العلة التامة ونتائجه خصوصا مسألة الترجيح :

من خلال النصوص والتعليقات عليها ، لابد ان القارىء اصبح على شيء من الدراية بموقف المتكلمين العام من مسألة « اصل العالم » . واذا كان هذا البحث ليس مكرسا لعرض مدارس المتكلمين في المسألة ، وانما يقتصر على تحديد موقفهم من « دليل العلة التامة » ، ويقدم عرضا موسعا للنظرية العامة التى تجمع جميع مدارس المتكلمين واعنى بها القول بان العالم « مخلوق من العدم في الزمان » Creation Exnihilo In Time ، فان خير ما نبتدىء به هذا الموقف ان نحاول تركيز موقف المتكلمين من المسائل التى سبق ان لخصنا بها موقف الفلاسفة « القدميين » في « النتيجة » ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك التصدى لرأيهم في « دليل العلة التامة ومسألة الترجيح » بصورة تفصيلية .

والاحظ ابتداء ان الفلاسفة السابقين والمتكلمين يتفقون على ما يلى :-

- ١ - ضرورة ان يكون العالم محدثا من عدم .
 - ٢ - وان يكون محدثه فاعلا مختارا .
 - ٣ - وان يكون العالم متأخرا عن الله .
 - ٤ - وان الله كامل .
- ولكن البون شاسع بين الفريقين عندما نريد تحديد معنى كل نقطة من هذه النقاط. عند كل منهما .

فاولاً : يصر المتكلمون على ان الحادث هو الذى لم يكن - ولو جزء من
اشية - مع الله منذ الازل ، ثم كان . ومعنى هذا وجوب ان يتقدم الفاعل على
فعله تقديماً زمانياً ، او ان شئنا قلنا ان يكون الله وحده ، ثم يكون ومعه العالم .
اى ان المتكلمين اصرؤا على الحدوث بالزمان (١) . اما الفلاسفة فقد رأينا
انهم يجعلون سبق العدم للشئ سبقاً ذهنياً فقط ، لان المخلوق مع الله بالزمان
واتاخر الزمانى يعارض مبدأ العلة التامة .

وثانياً : ان كل ما يكون فعله معه دوماً فهو فاعل مطبوع (٢)
Disposed by Nature ، اى غير مختار ، ولذلك قالوا : ان المختار هو
الذى يكون غير فاعل ثم يفعل ، لاننا متى قلنا انه فاعل منذ الازل فقد رفعنا
عنه امكانيته او قدرته على الاختيار بين ان يفعل وبين ان لا يفعل (٣) .

- (١) يقول الخياط : « ان الله يفعل العدل لا طبعاً فيلزمه انه لم يزل قاعلاً ،
بل باختيار منه . والمختار هو الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل .
ولا بد له من ان يتقدم افعاله ويكون موجوداً قبلها » . الانتصار ، ص ٣٩
وانظر كذلك : الفيومى : الامانات والاعتقادات ليدن ١٨٨١ . ص ٤٠ ،
والشهرستاني : نهاية الاقدام ص ١١ . وابن تيمية : الرد على
المنطقيين ، نشر عبدالصمد شرف الدين . بومبي ١٩٤٩ . ص ٣٤٧ .
(٢) يقول البغدادي : « وفيهم - اى الكفرة - من قال مع ذلك - اى مع قدم
العالم - بصانع قديم كما ذهب اليه ابن قيس - اى ابرقلس - وذهب
عليه من جهله وجوب كون الفاعل سابقاً لفعله » . اصول الدين اسطنبول
١٩٢٨ . الاصل الخامس عشر . ص ٣١٩ وانظر كذلك كتابه الفرق
بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم . نشر محمد بدر . القاهرة
١٩١٠ . ص . والجوينى : الارشاد ، نشر ، لوسيانى . باريس
١٩٣٨ . ص ١٦-١٧ ، وابن حزم : الفصل في الملل والنحل .
القاهرة ١٣١٧ ج ١ . ص ١٠ . والاسفرائينى . التبصير في الدين ،
نشر عزت العطار . دمشق ١٩٤٠ . ص ٧٠ ، والشهرستاني ، الملل
والنحل ، نشر محمد فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ . ج ١ ص ٥٦ .
(٣) انظر نوت (١) من هذه الصفحة . وقارن بنوت ١٦٨ ص ١٠١ كما
مر سابقاً .

ولذلك وهذا ثالثا : لابد ان يتأخر العالم عن الله بالزمان • ولا يتعارض هذا عندهم وهذا رابعا مع كماله ، لان مقتضى كماله ان لا يكون معه شيء في الازل • والقول بوجود العالم معه في الزمان يعنى وجود قديم معه ، وكل قديم اله^(٤) • وقد انتقد متأخروا المتكلمين هذا المبدأ لان الالهوية شيء زائد على القدم بالزمان ، فانه يلزم ليكون الشيء الها - الى جانب صفه القدم - ان يكون عاقلا حيا قادرا الخ ، فكل اله قديم ولا ينعكس^(٥) • ثم قال المتكلمون للفلاسفة وهذا خامسا : اذا صار الله فاعلا مطبوعا فليس يسمى فاعلا • لان معنى الفاعل عندنا انه عاقل شاعر بفعله^(٦) ، والفاعل المطبوع ليس حيا ولا شاعرا بفعله • ولذلك قصرنا الفعل على الفاعل ذى العقل والحياة •

ولزم عن ذلك - وبما ان الله مختار بالمعنى السابق عندهم - انهم اعتبروا الله هو الفاعل الوحيد ، واتجهوا لذلك اتجاهين : اتجاء جعل الله هو الفاعل الوحيد ، فابطلوا القوى الطبيعية مثل ان النار تحرق ، وابطلوا قوانين السببية الطبيعية ، وارجعوا كل ما يظهر من تبريد الثلج واحراق النار الى فعل الله المباشر ، فانتهوا الى القول بنظرية غريبة اسميتها «بالخلق المتجدد» ، والتي أدت بهم الى مخالفة الحس والمعتاد ، وانكار الثبات ، والى

(٤) فصلت هذا المبدأ ودواعيه ونتائجه ومصادره في مقال «مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم» مجلة كلية الاداب العدد التاسع ١٩٦٦ •

(٥) يقول التفتازانى في «شرح العقائد النسفية» الاستانة : ١٣٢٦ « ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه • فليس كل قديم الها ، حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهية • • » وبعلق الكستلى في نفس الموضع في حاشيته على «شرح العقائد النسفية» هذا بقوله : «قوله : فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة ، يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة ، فكل مالم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له ، فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء • • • » ص ٧٨-٧٩ •

القول بان العالم لا يبقى لحظتين او زمانين ، بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة . واما الاتجاه الثانى فجعل اصحابه الله هو الفاعل الوحيد كذلك ، ولكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية في الاشياء . فلم يطلوا قوانين السببية وان لم يوجبوها^(٧) . ويمثل الاتجاه الاول الا شاعرة . ويمثل الاتجاه الثانى معظم المعتزلة .

والملاحظ ان علم الكلام ومن يسايره في رفض قول الفيضيين بالقدم الزماني للعالم ، اتخذ مواقف متعددة من اقوال الفلاسفة هذه . وكانت اكبر مشكلة تواجههم هي مشكلة العلة التامة ، ومشكلة الحاجة الى المحدث اهي الامكان ؟ ام الحدوث ؟ فاما عن الثانية : فاننا نرى ابتداء من الغزالي ان المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة «الامكان» بدلا من الحدوث^(٨) . وذلك لاقتناعهم

(٦) لقد بينا معنى الفاعل وهو يشمل الطبيعة مثل النار الخ عند ابن سينا والفلاسفة اعلاه ص ٧٣ . حواشي ١١٢ ، ١١٤ . وفيما يلي مصادر قول المتكلمين في معنى الفاعل انه العاقل الخ ، الفيومي : الامانات . ص ٥٨ ، البلخي : البدء والتاريخ ، ج ١ . ص ٧٠ ، ج ٤ . ص ٢٥ . والباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشر محمد زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٦٣ . ص ٣١ . والتهافت ص ٩٦ فما بعد - ١٠١ . وتهافت التهافت ص ١٤٨ فما بعد - ١٦٠ حيث نجد تفصيلا للمسألة من الفلاسفة والغزالي وموقف ابن رشد منهما . وحول موقف الرازي الطبيب ، وافلوطين وشراح ارسطو ، وارسطو في معنى الطبيعة ، وهل تفعل بنظام ام لا ، وتفسير ذلك : الاطروحة القسم الثاني . الفصل الثاني . ص ٢٧٧ حاشية رقم (١) .

(٧) اوضحت هاتين المدرستين ودواعيهما ومقدماتهما ونتائجهما لاول مرة في تاريخ علم الكلام في الفصل الثالث من القسم الثاني من اطروحتي بعنوان : مدارس المتكلمين في خلق العالم . ص ٣٢٣ فما بعد .

(٨) يقول الكستلي (المتوفى سنة ٩٠١ هـ) في حاشيته على شرح العقائد العنصرية للتفتازاني : « ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة ، وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك ، فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل ممكن محدث اي مخرج من العدم الى الوجود ، وان القديم لا يكون

معلولا البتة ، وان الله مختار في جميع افعاله (١)
اذ الممكن القديم ، صفاته مثل ذاته ، يجب استنادها (٢)
اليه بطريق الايجاب . فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي
والى الزمانى . ويبدو ان التفتازانى وهو من المتكلمين يأخذ بالامكان
بدل الحدوث كما يلاحظ الكستلى فيقول : « لكنه اى التفتازانى - بنى
كلامه على ما صنع عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان عنه
الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين
من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف ما بينهم » ص ٥٩ .
المصدر السابق ص ٦٧ . ويعدد صاحب مخطوط « رسالة في الكلام »
واظنه فخر الدين السبكي الطرق في الاستدلال بوجود الله او العلة
الى الموجد فيحصرها في ثلاث :

(١) طريقة المتكلمين :- قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث
فقط ، او الامكان مع الحدوث . فالاولون احوالوا تعدد القدماء لزعمهم
انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقته . واما الفريق الآخر ،
منهم فهم الذين قالوا علة الحاجة هى الامكان لكن بشرط الحدوث .
وهذا قريب من الاول توجيهها وتقريرها .

(٢) طريقة الالهيين وهى الامكان فقط مع النظر الى نفس الموجود من
حيث هو موجود .

(٣) طريقة الطبيعيين وهى الامكان مع النظر الى طبيعة الحركة . الخ .
« مخطوط رسالة في الكلام » Dr. 452 . ورقة ٢ ص ٣ . ويتسمهم
الطوسى في « شرحه للاشارات » تقسيما ثلاثيا على هذا النمط ايضا .
« شرح الاشارات » على هامش الاشارات ج ٣ ص ٤٨٣ ح ص .
ص ٤٨٥ فما بعد نس وينسب ابن سينا في « النجاة » ص ٣٤٧ ، الاعتماد
على الحدوث لا الامكان كعلة الحاجة الى الله ، الى « ضعفاء المتكلمين » .
ويعيد ابن تيمية شبيها من التقسيم الثلاثى في « الرد على المنطقين » ص
٣٤٥ فما بعد . انظر الملحق رقم (أ) لمعرفة التفاصيل . ويقول ابن
تيمية ان الرازى المتكلم أخذ بالامكان بدلا من الحدوث . (الموضع
السابق) والحق ان الرازى والغزالي والشهرستاني يميلون في بعض
كتبهم الى الامكان مع اشتراط تقدم الله بالزمان (تفصيل هذا في الفصل
الثانى من اطروحتى ص ٣١٥-٣٢١ . وقد اشار ابن خلدون الى

- (١) تخريجات الكستلى صحيحة على اساس المعانى التى يفهم بها
المتكلمون الاختيار والحدوث الخ . كما اوضحنا سابقا .
(٢) فى الاصل « اذ الممكن القديم كصفاته يجب اسناده » .

بنقد الفلاسفة لهم بمثال البناء والبناء الذي اوردناه سابقا^(٩) ، اى بان نقول بان الحاجة الى الله هى لاحداث العالم فقط ، يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد احداث الله للأشياء . ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالامكان ، او الحادث بالممكن . فجعلوا الحاجة الى الله دائمة ولكنهم أصرروا - مع هذا الانعطاف نحو الفلسفة^(١٠) وتبنى اقوال خصومهم - الى وجوب ان يتقدم الله الأشياء قدما زمانيا ، لان ازلية الامكان لا تعنى امكان الازلية^(١١) .

طريقتين للمتكلمين سماها طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين مقدمة ابن خلدون : (مطبعة مصطفى محمد القاهرة بلا تاريخ) ص ٤٦٦ ضمن الفصل العاشر من الباب السادس والفصل «في علم الكلام» .

(٩) اشرت سابقا الى هذه الفكرة في النصوص المقتبسة عن ابن سينا «تسع رسائل» انظر اعلاه نوت ٥ على ص ٢١ وعن «عيون المسائل» للفارابي ، انظر اعلاه نوت ٤٦ ص ٣٢ . ونجد هذا التشبيه بالبناء والبناء عند ابن سينا في «الاشارات» ج ٢ ، ٤ ص ٤٨٥-٤٨٦ . وفي «شرح الاشارات» للطوسي . ص ٤٨٥ . وعند السهروردي - شهاب الدين يحيى بن حبش - : «التلويحات اللوحية والعرشية» ضمن مجموعة في الحكمة الشرقية . تصحيح هنرى كوربان ، اسطنبول ، ١٩٤٥ ، ص ٤٢ ، وكذلك كتابة «المشارع والمطارحات» رقم (٣) نفس المجموعة . ص ٤٠٦ . وهذه هى فكرة الاسكندر الافروديسى في مقالته «في ان الفعل اعم من الحركة» ضمن «ارسطو عند العرب» نشر بدوى ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٩٤ .

(١٠) لا مجال لتوضيح مظاهر هذا الانعطاف في مواقف علم الكلام في المسائل الرئيسية نحو الفلسفة وقد اوضحت مظهره في «اطروحتى» الفصل الثانى القسم الثانى ص ٣٢١ فما بعد وكذلك في مقدمة القسم الثانى .

(١١) المراد بازلية الامكان تعنى او لا تعنى امكان الازلية ان المفكرين المسلمين انقسموا الى فريقين : فريق يرى ان ازلية الامكان تعنى امكان الازلية . فمثلا ابن سينا ومن تابعة يقولون : طالما كان امكان الشئ ازليا ، وطالما ان الله علة تامة يجوز تعلقها بالممكن ايجادا منذ الازل ، اصبح ممكنا ايجاده للممكن ازلا بل وجب ذلك . اما المتكلمون

اما عن دليل العلة التامة فنجد الاتجاهات التالية بين المتكلمين وفي الفكر الاسلامي الفلسفي عموما :

أ - اتجه معظم المتكلمين الى نقده • وانصرف جهدهم الى مسئلة الترجيح فقدموا اجوبة جديدة •

ب - وجد البعض - خصوصا من المتأخرين - ضعف هذه الاجوبة فقدموا حلا جديدا يقوم على تسلسل المحدثات • وابرز ما يظهر هذا عند ابن تيمية •

ج - اتجه البعض من الفلاسفة الذين لا يميلون الى موقف المتكلمين ولا الى موقف الفيضيين الى حل آخر ، يقوم على افتراض قدماء كثيرون • ويمثل هذا ابو زكريا الرازي واصحاب الهيولي •

وفيما يلي توضيح لهذه المواقف الثلاث • وسأقتصر في هذا الكتاب على توضيح الموقف الاول وموقف الفلاسفة المعارضين • اما بقية المواقف سأكرس لها الكتاب الثاني •

فقالوا : انه مع قولنا بازلية الامكان اى ان الممكن ممكن منذ الازل ، الا ان اعتبارتنا الاخرى التى وصفنا بها الله ، مثل ان يكون مختارا ، وان يتقدم فعله بالزمان ، تقضى ان ازلية ايجاد الممكن الازلى مستحيلة ، لانها تعارض جوهر الله ومقتضياته • فازلية الامكان لايعنى امكان الازلية • وفيما يلي بعض المصادر : ينقل الغزالي على لسان الفلاسفة - اى على لسان ابن سينا والفارابى - قولهم « وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، وهذا الامكان لم يزل اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود • فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل » « تهافت » ص ٦٦-٦٧ ، وقد رد الغزالي على هذا ص ٦٧-٦٨ • ونصر ابن رشد قول الفلاسفة السابق ، تهافت التهافت ص ٩٨ فما بعد ، ونجد هذا القول في كتب ابن سينا ، فقد ظهر في النصوص الطويلة السابقة ، عنه وعن الفارابى انهما يجعلان المكنتات ازلية الوجود ، اى ان الشئ الذى صفته الامكان هو على هذه الصفة منذ الازل ، وهو انه يمكن ان يوجد وان لا يوجد على عكس المستحيل •

أ - موقف المتكلمين الناقد : لا تخلو جميع الحلول التي قدمها المتكلمون من هذا الفريق لمشكلة ، لماذا يتأخر فعل الله عنه بالزمان ، مع أنه كامل وعلة تامة ومختار ، عن واحد من الاجوبة التالية سواء قبل الغزالي او بعده :

١ - لا بد للفاعل من ان يسبق مفعوله بالزمان . فلا بد من نقطة زمنية يتبدى بها الخلق والايجاد ، ولو اختار اية نقطة قبلها او بعدها لورد السؤال نفسه .

٢ - لا يوجد زمان بين كون الله بلا ايجاد ولا عالم ولا خلق ، وبين كونه ومعه عالم .

وهذه الصفة للشيء من ذاته . ثم يقولون ان العالم ممكن بذاته ولكنه ازل الوجود اى واجب الوجود لانه متعلق بالعلة التامة التي هي الله فازلية الامكان تساوى عندهم امكان الازلية . وبين ابن سينا هذا عن طريق آخر فيقول للمتكلمين : اليس ايجاد الله للعالم قبل الوقت الذي اوجده فيه عندكم جائز ؟ ولا مندوحة من القول انه كذلك . وكذلك هو ممكن الوجود في اى وقت قبل هذا الوقت وهكذا ، فوجوده ممكن ازلا . وقد احتدم الجدل حول هذه المسألة في كتب الكلاميين المتأخرة فنجد عند الشهرستاني : الاقدام ص ٢٠ ، ٣٧-٣٨ ، وزاده : تهافت الفلاسفة ، القاهرة ١٣٠٢ ص ١٥ (وهو تعليق على التهافتين) . يقول زادة : في معرض ردوده على دليل العلة التامة : «والجواب الرابع على اصل دليلهم : لا نسلم انه ان كان جميع ما لا يد منه في ايجاد البارى تعالى للعالم حاصلا في الازل ، ان يكون اليجاد حاصلا في الازل . وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع . فان اليجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر ، فكذا يعتبر فيه امكان الاثر ، فاذا لم يكن الاثر ممكنا الحصول في الازل ، لم يكن اليجاد حاصلا فيه ، لا يقال امكان العالم ازل ، والا ينقلب فيكون مستحيل (١) الوجود في الازل ، لاننا نقول ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية . ونجد المسألة بوضوح في شرح الدواني للمواقف حيث يرى ان ازلية الامكان لا تعنى امكان الازلية . وهذا هو رأى السيد الشريف الجرجاني . ولكن محمد عبده يخطئ قوليهما مؤيدا للفلاسفة : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص ٥٥-٥٨ .

(١) في الاصل : ممكن الوجود .

٣ - وجد الله ان ايجاد العالم في الزمن الذي اوجده فيه اصلح
الافاق .

٤ - الارادة الالهية طبعها الترجيح .

٥ - انكم ايها الفلاسفة المنكرون للترجيح بلا مرجح تقولون بالترجيح
بلا مرجح في جملة من مسائلكم مثل القطبين ... الخ . وفيما يلي موقف
المتكلمين قبل الغزالي ثم موقف الغزالي ومن جاء بعده .

اولا : قبل الغزالي :- ثمة دلائل على معرفة المسلمين «متكلمين

وفلاسفة» لدليل العلة التامة منذ بداية القرن الثالث الهجري وربما قبل
ذلك (١٢) . فان جهد المتكلمين في اثبات نظريتهم بالخلق من العدم في الزمان
قد انصب على مسألة «الترجيح» وهي ابرز نتائج وتطبيقات مبدأ العلة التامة .
فقد وجد هؤلاء المتكلمين انهم لا يستطيعون ان يقيموا قولهم بحدوث
العالم بالزمان اذا لم يبينوا لماذا لم يفعل الله منذ الازل؟ ولماذا فعله في زمن
محدد لا قبله ولا بعده؟ ويمكن الاشارة الى الحلول التالية مع ذكر الممثلين
وهي حلول ليس من السهل العثور عليها لان الكتب الكلامية قبل القرن الرابع
كان يعوزها التبويب : ولا يجد الباحث جمعا لاجوبة المتكلمين المتقدمين الا في
كتب قليلة منها «اشارات» ابن سينا وشرح الطوسي عليه (١٣) . وكتاب الاربعين
للالرازي (١٤) . واتوحيده للماتريدي (١٥) . وفيما يلي ما استقطعت ان اصل
اليه وهو امر قابل لاعادة التنظيم او اضافة حلول جديدة اذا استجدت كتب
جديدة بعد كتابة هذا البحث :

(١٢) انظر ملحق رقم (س) عن تاريخ مبدأ العلة التامة واصله .

(١٣) نقلنا نصوصهما فيما تقدم . ص ٧٨ حاشية ١٢٦ .

(١٤) الرازي . الاربعين . ص ٤٢ .

(١٥) مخطوط «التوحيد» . كمبريدج (Add. 651) ص ٩٢ ، ٩٤ .

١ - يجب الخياط على السؤال لماذا اوجد الله العالم في زمن مخصوص وليس في الازل او في زمن آخر قبل او بعد زمان خلقه بل ان الله عرف ان ايجاده في هذا الوقت هو اصلح للبشر (١٦) .

ويضعه زاده بهذا الشكل فيقول عن المتصلة دون ان يسمى احدهم :
« جواب المتصلة بان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل فلذلك تعلقت احواله بخلقهم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات » (١٧) .

٢ - وفي رسائل اخوان الصفاء جواب تنسبه الرسائل الى عوام الناس « جواب العامي اذا سأل عن حدوث العالم : لم خلق الله العالم بعد ان لم يكن ؟ فجوابه : ان في خلقه حكمة وخيرا ، وفعل الحكمة عن الحكيم واجب فلو لم يخلق العالم لكان تاركا للحكمة وفعل الخيرات . فان قال لم يخلق في وقت دون وقت ؟ فيقال : لانه كان عالما انه سيخلق في الوقت الذي خلق فيه ، فلو خلق قبل او بعد لكان فعله مخالفا لعلمه . فان قيل لم خلقها على هذه الصورة وليس على احسن منها ؟ قيل لان هذه الصورة هي الاحسن والانقي » (١٨) .

وينسب الاشعري في مقالاته هذا القول للحسين بن محمد النجار الذي كان يقول : « ان الله لم يزل يريد ان يكون في وقته ما علم انه يكون »

(١٦) الخياط : الانتصار ص ٣١ ، وهذا الجواب ينقله الفارابي : فصول

المدني . ص ٦٥ ، وابن سينا « الاشارات » ج ٣ : ص ٥٣٦ مع تعليق

الطوسي عليه نفس الصفحة ، والاربعين للرازي ايضا . ص ٤٢ .

(١٧) زادة : تهاقت الفلاسفة . ص ١٤ .

(١٨) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

وقته ، يريد ان لا يكون ، ما علم انه لا يكون» (١٩) . ونجد صيغة ثانية في كتاب «الاربعين» للرازي : «علم الله قديم تعلق بان العالم في اى وقت يوجد . والارادة تعلق بالشئ على وفق العلم ، فلهذا السبب تعلقت ارادة الله بهذا الوقت» (٢٠) .

٣ - . واجاب الكعبي والماتريدى ، وهما من اوائل المتكلمين ، الاول معتزلى ، والثانى صاحب طريقة وسطى في الكلام شبيهة بالاشعرية ومقارنة لها في الوجود : بانه لم يكن ثم زمان قبل وجود العالم ، فلا يصح السؤال لماذا لم يختار الله لحظة قبل اللحظة التى اوجد فيها العالم (٢١) ؟

٤ - . وتذكر كتب الاشاعرة وسواها عن الاشعرى ، وهذا ما يمكن ان نجده في كتبه ايضا ، الجواب المهم الذى سيردده جميع الاشاعرة من بعده بما فهم الغزالى وهو : ان ارادة الله القديمة اقتضت ايجاد العالم في الوقت الذى وجد فيه ، ليس لغرض او دافع خارجي من وقت او مصلحة ، بل لان الارادة من شأنها التخصيص او الترجيح (٢٢) .

(١٩) «مقالات الاسلاميين» ج ١ . ص ٢٨٣ وكذلك : الاسفرائينى «التبصير في الدين» ص ١٤٨ .

(٢٠) الرازي «الاربعين» . ص ٤٢ .

(٢١) نسبة هذا القول الى الكعبي عن الطوسى في شرح الاشارات : انظر اعلاه ص ٧٨ . حاشية ١٢٦ . اما نسبته الى الماتريدى فعن كتاب الاخير «التوحيد» . ص ٩٤ ، انظر كذلك : زاده «التهافت» . ص ١٢ .

(٢٢) ابن ابى الحديد - في شرح نهج البلاغة . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٩ . ج ٥ . ص ١٦٣ والشهرستاني «الملل والنحل» ج ١ . ص ٨٦ . ويمكن ان نجد هذه الفكرة في «اللمع» للاشعرى نفسه : نشر حمودة غرابة القاهرة ١٩٥٥ . ص ٤١ . وقد اعاده اتباعه : الباقلانى : التمهيد نشر مكارثى . بيروت ١٩٥٧ . ص ٣٥ - ٣٦ . وعبدالقاهر البغدادى : الفرق بين الفرق . ص ٢٢٥ ، والغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٦ و «الاقتصاد في الاعتقاد» ص ٤٤ ، و «معراج السالكين» ضمن «فرائد اللآلىء في رسائل الغزالى» نشر زكى الكردي القاهرة ١٣٤٤ ص ٤٩ وكتابه «الاربعين في اصول الدين» ، القاهرة

يقول ابن ابي الحديد في «شرح نهج البلاغة» : «ومذهب الاشعري واصحابه ، ان ارادته القديمة تعلقت بايجاد العالم في الحال الذي وجد فيها لذاتها ، ولا لغرض ولا لداع ، وما كان يجوز الا يوجد العالم حيث وجد ، لان الارادة القديمة لا يجوز ان تقلب وتتغير حقيقتها . وكذلك القول عندهم في اجزاء العالم المجددة من الحركات والسكنات والاجسام وسائر الاغراض» (٢٣) .

اما في «الملل والنحل» للشهرستاني فنجده ينسب للاشعري ما يلي: (٢٤) « لا معنى للمريد الا انه ذو ارادة . . . ، ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل . . . واذا رجعنا الى «اللمع» للاشعري نفسه نجده (٢٥) يتحدث عن قدم الارادة وشمولها لسائر الجائزات دون ان يضع صيغة واضحة كما نجدها عند الشهرستاني اعلاه . . . وهذه الفكرة نجدها عند يحيى النحوى والقديس اوغسطين ، الاول من رجال القرن الخامس المسيحي والثاني من رجال القرن الرابع المسيحي (٢٦) . وقد نجد هذا الجواب بصيغ أخرى ، ولكن النقطة

-
- ١٣٤٤ ص ٦ . والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٠-٤١ والرازي : «الاربعين» ، ص ٥٣ . ونجد هذا الحل يذكره ابن سينا والطوسي في الاشارات وشرحها : ج ٣ . ص ٥٣٦ فما بعد .
- (٢٣) شرح نهج البلاغة (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٩ ج ٥ . ص ١٦٣)
- (٢٤) الملل ج ١ . ص ٦٨ .
- (٢٥) اللمع ص ٣٧ فما بعد .
- (٢٦) انظر : .

1. St. Augustine: The City of God. In: Great Books of the Western World, No. 18. Chicago, 1952: Ch. 14-15.
 2. Van Den Bergh: op. cit. vol. xviii, and vol. ii. note 3 on p. 3.
 3. A. Guillaume: Islam. 3rd. ed. Edinburgh. 1961. p. 139.
- وكذلك : بدوى : ذكرى الغزالي . القاهرة ، ١٩٦٢ . ص ٥١-٥٢ .
- وفالزركاني : كتابه السابق . ص ٩٢ فما بعد .

الرئيسية فيها جميعا هي التأكيد على ان الترجيح بين الاشياء المتساوية لا يكون بدون مرجح ، مثل ان اكون في موقف بين قدحين من الماء او رغيفين من الخبز فعلى ان اختار احدهما ، واختياري لا بد ان يكون بمرجح . واصحاب هذا الجواب يقولون المرجح ليس سببا خارجيا بل هو العطشان او الجوعان نفسه . فليس من علة للترجح في فعل اله العالم هذا الوقت لا سواء غير ذات الفاعل ، اي الله ، لان الفاعل المختار هذا شأنه .

ان جميع هذه الحلول لا يمكن ان تكون مقبولة لانها تقصر عن اعطاء المشكلة حقيقتها ، فهي لا تقدم حلا لمشكلة «لماذا يرجح الله وقتا على وقت او اي وقت على الازل» :

فاولا : الجواب الذي ينقله الاخوان - وهو الثاني اعلاه - لا بفعل سوى ان ينقل المشكلة الى علم الله ، ويبقى بعدئذ السؤال قائما : لماذا يرجح علته الازلي وقتا معينا من بين غيره من الاوقات ، مع ان جميع الازمان واحدة بالنسبة لعلمه ؟ . لقد انتبه الفلاسفة وبعض متأخري المتكلمين الى ضعف هذا الجواب ومنهم الفارابي^(٢٧) والغزالي على لسان الفلاسفة^(٢٨) وابن رشد^(٢٩) وابو البركات البغدادي^(٣٠) والرازي المتكلم^(٣١) وزادة^(٣٢) . وسيأتي موقف كل منهم مفصلا .

ثانيا : اما جواب الاشعري فهو ليس جوابا عن المشكلة انما هو تهرب من الجواب . وستسنع مناسبات عدة لتوضيح رأيي هذا عندما نستعرض

-
- (٢٧) الفصول المدني ، ص ١٥٦-١٥٧ عربي .
 (٢٨) الغزالي : تهافت الفلاسفة . ص ٣٦-٣٧ .
 (٢٩) ابن رشد : تهافت الهافت . ص ٣٤ .
 (٣٠) ابو البركات البغدادي : الاعتبار في الحكمة ، حيدرآباد ١٣٥٨ . ج ٣ . ص ٣٤ ، ٤٣ .
 (٣١) الرازي : الاربعين ، ص ٤٥ .
 (٣٢) زادة : تهافت الفلاسفة ، ص ١٢ .

موقف الغزالي ومن جاء بعده مؤيدين ومعارضين لهذا الحل (٣٣) .

ثالثا : اما جواب الخياط ومن تابعه فأننى لاحظ مع زادة انه لا مبرر له . لان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون غيرها ، ان لم يكن لمخصص ، يلزم التحكم ، وان كان لمخصص فهو - اى المخصص - اما قديم ، او حادث ، فان كان قديما (٣٤) ، تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية ، وان كان حادثا تنقل الكلام فيه ويلزم التسلسل (٣٥) . ثم ان قولهم ، يجعل فعله تابعا (٣٦) لغرض وهو مستحيل ، اذ يلزم منه استكمال بالغير (٣٧) .

والحق انه اذا كان الله وحده - كما يرى المتكلمون - فانه ليس نسبة بشر ولا موجودات ، والازمنة المفروضة منذ الازل ليس فيها فرق ، فايوجد الخلق في اى منها سواء . ومن جهة اخرى يمكن الاستعانة بجواب الرازى في «الاربعين» (٣٨) حيث يلاحظ ان هذا الجواب يقتضى ان الله فاعل بالايجاب ، اذا كان فعله فقط في ذلك الوقت ، ونحن نعلم ان المتكلمين يكفرون الفلاسفة على اساس انهم يقولون بالايجاب . وان احسن جواب هو الذى قدمه الفارابى في فصوله المدنى والذى اقتبسناه سابقا (٣٩) .

(٣٣) ويمكن الإشارة هنا الى جميع من يتبنى دليل العلة التامة كمؤيدين لهذا النقد ص ٧٨ حاشية ١٢٦ . وكذلك الطوسى ص ٧٨ . حاشية ١٢٦ . وابن تيمية : الرسائل ج ٢ . ص ١٥٤-١٥٥ .

(٣٤) في الاصل «قديم» .

(٣٥) اى لم حدث هذا المخصص في هذا الوقت فلا بد من مخصص آخر وهكذا .

(٣٦) في الاصل «تابع» .

(٣٧) زادة : تهافت الفلاسفة . ص ١٢ .

(٣٨) الرازى : الاربعين ٤٥-٤٦ .

(٣٩) انظر اعلاه ص ٣٥-٣٦ . حواشى ٥٣-٦٠ .

رابعاً : اما الجواب المنسوب الى الكعبي والماتريدي فانه لا يقدم ولا يؤخر شيئاً من المشكلة ، لان اساس المشكلة هي ما اذا كان العالم متأخراً عن الله بالزمان ام لا ؟ فاذا كان متأخراً عن الله بالزمان ، اى بين الله وبين العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم ، فان السؤال يبقى : لماذا لم يفعل الله منذ الازل ؟ ولماذا اختار هذا الزمان الذى ابتداء فيه ايجاد العالم من بين الازمنة التى قبله او التى بعده ؟ . اما اذا لم يكن بين الله وبين العالم زمان ، فان العالم سيكون متأخراً عن الله ، ولكن ليس بالزمان ، بل بالذات . وهذا عين ما يقوله خصوم المتكلمين من الفلاسفة الذين سبق ان عرضنا رأيهم في هذا الكتاب . ونحن نملك ادلة كافية على ان الماتريدي والكعبي انما يريدان التأخر الزماني ، لانهما يقولان بالخلق من عدم في الزمان . فان الماتريدي يبنى كتابه «التوحيد» ، والآراء التى يذكرها فيه في المسائل الكلامية الرئيسية ، على اساس هذه النظرية (٤٠) . اما الكعبي فهو واحد من كبار المعتزلة الذين كانوا حرباً على القائلين بقديم العالم ، كما يروى لنا عبدالقاهر البغدادي ، نقلاً عن «مقالات» الكعبي (٤١) . ولهذا فان غرض الكعبي والماتريدي هو نفي قدم الزمان الذى للعالم ، على اساس ان زمان العالم يبتدىء ببده ، طالما ان الزمان عندهم هو مقياس الحركة . وحسب هؤلاء ، ان هذا الانكار ، او التحديد لمعنى الزمان الذى تبناه معظم المتكلمين ، فيه منجاة من المشكلة السابقة . فطالما ان الله ليس في زمان ، وزمان العالم يبتدىء مع العالم ، فان هذا الجواب قد يبدو مقنعاً . فاذا لم يكن مع الله زمان ، ولم يبتدىء ، فكيف يحق لنا ان نسأل : لماذا لم يختار الله زماناً قبل هذا الزمان ؟ ولكن هذا الجواب يفقد كل رونقه حينما نستعيد ما سبق ان ذكرته عن معنى الزمان المطلق ، باعتباره

(٤٠) انظر كتابه «التوحيد» خصوصاً ص ١٢ ، ٣٢ ، ٨١ ، ١٢٣ .

(٤١) انظر القسم الثانى ، الفصل الثانى من اطروحتى ص ٢٩٨ خاشية ٤ .

مدة وجود الشيء أو الله نفسه ، وأنه يلزم على هذا أن بين الله وبين زمان العالم الحادث زمان أو سرمد أو دهر ، هو مدة وجود الله منذ الازل •
فتبقى المشكلة وضرورة الترجيح قائمة (٤٢) •

ثانيا : موقف الغزالي : على الرغم من أن موقف الغزالي ليس فيه
اضالة كبيرة (٤٣) بل معظمه تزداد هذه الأقوال السابقة التي وجدناها عند المتكلمين قبله ، فإن انذى يجعل الباحث يكرس وقفة تطول أو تقصر عنده ،
هو أنه يجد عند الغزالي - وربما لأول مرة - في الكتب الكلامية تنظيما وتبويبا
وجمعا يساعد على حصر المشاكل المدروسة ، والنظر إليها موحدة وبصورة
متكاملة وخصوصا في «تهافت» • بينما بدون هذا الكتاب كان من الممكن أن
تظل هذه الأجوبة لمن سبقه مشتتة غير منظمة يجهد المرؤ لجمعها ، كما
فعلت فيما سبق ، وحتى لو فعل ، فيستظل معلوماتنا عنها ناقصة ، لضياح معظم
الكتب ، ولأن ما بقى يفرض على الكاتب عدم الاختيار حتى في أحكامه
وتنظيمها •

(٤٢) انظر ص ٣٠ حاشية ٤٠ • ومزيد تفصيل فيما يأتي عند الكلام
عن موقف الغزالي ومن جاء بعده •

(٤٣) اشرت في اطروحتي الى بعض مبررات هذا الحكم بصورة سريعة
وعامة الفصل الثاني القسم الاول ص ٣٠٦ فما بعد •

موقف الغزالي بصورة عامة^(١)

يمكن اجمال موقف الغزالي في التهاافت في النقاط التالية :-

- ١ - الله فاعل مختار وليس عنة يكون مفعولها معها دائما .
- ٢ - وقد اوجد العالم وفعل بعد ان لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، من دون مرجح ، جعله يفعل بعد ان لم يكن فاعلا غير ارادته ، لانه مختار ولان المفعول لا بد وان يتأخر عن فاعله بالزمان .
- ٣ - ان الارادة هي التي رجحت ان يفعل بعد ان لم يكن فاعلا في الازل .
- ٤ - الزمان Time ليس له وجود قبل خلق العالم ، لان تصور وجود زمان قبل العالم هو من عمل الوهم Imagination ، ولهذا فان السؤال : كيف اختار الله وقتا معينا من بين الاوقات المتسلسلة ؟ يصبح لا قيمة له Invalid .
- ٥ - العالم بطبيعته ممكن Contingent ، ولذلك لا بد من مرجح او مخصص له . Determinant
- ٦ - الحادث لا بد له ان يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل في الحوادث الى ما لا نهاية له .

ويمكن تركيز هذه النقاط في اربع مسائل :

أ - مسألة الفاعل . The Concept of Agent.

ب - مسألة العلة التامة والترجيح

The Perfect Cause and the Determination.

(١) موقف الغزالي العام هذا يستند على الاطروحة بتصرف ص ٣٠٦-٣١٥ .

ج - مسألة الزمان • The Idea of Time

د - استحالة التسلسل الى ما لا نهاية • Infinite Regression

أ - مسألة الفاعل: يتسمى الغزالي الى الفكرة المعروفة عند من سبقه

من متكلميهم فيما يخص التمييز بين الفاعل المختار والفاعل الطبيعي

Natural Agent • ولكنه يرى أيضا ان كلمة «فاعل» لا يمكن ان تطلق

الا على الفاعل المختار ، لان هذا في رأيه هو ما تعنيه الكلمة في حقيقتها • اما

نسبة الفعل الى الفاعل الطبيعي او المطبوع فانه - علي احسن الاحتمالات -

ليس سوى مجاز Metaphor • ويورد الغزالي آراء الفلاسفة الذين

ينكرون هذا التحديد لمعنى الفاعل ، والذين يوسعونه بحيث يشمل الفاعل

الحر والمطبوع على السواء^(٢) • وان تفاصيل هذا النقاش يمكن ان نجدها

عند ابن سينا الذي يذهب - كما رأينا - بالاستناد على شواهد من الشعر

الى ان معنى الفعل والفاعل يشمل الفاعل المطبوع والمختار على حد سواء •

وقد تبني ابن رشد موقف ابن سينا هذا وكذلك فصل الطوسي في مناقشته

للرازي^(٣) • ان هدف الغزالي هذا هو ان يظهر ان زعم الفلاسفة ، ان العالم

مع انه قديم فانه محدث بواسطة الله ، هو مجرد مجاز • ولكن الغزالي لم

يفلح في دعواه هذه اولا : لان الفلاسفة لا ينكرون - كما رأينا - ان الله

فاعل مختار ، انما يؤكدون على انه اختار ان يفعل هذا الانزل بمقتضى كماله •

وثانيا : لانه مخطيء في تحديده اللغوي لمعنى «الفاعل» لان اللغة تميز

استعمال «الفاعل» و «الفعل» فيما يخص الافعال الانسانية المختارة والافعال

(٢) الغزالي : التهاافت • ص ١٠٠-١٠١ •

(٣) وضعت اعلام رأى ابن سينا وابن رشد والطوسي ومناقشته للرازي

انظر اعلام ص ٧٢ النقطة الاولى متن : ونوت ١١٢-١١٤ • وص ١٠٩

من النقطة الخامسة منها مع حاشية رقم ٦ •

الطبيعية للتجارد والخي على حد سواء • كما لو تحدث الانسان عن فعل الماء في تعزية الصخور او تخريب مدينة بفعل الفيضان •

٢ - مسألة العلة التامة والمرجح : يعتمد موقف الغزالي في هذه المسألة على نقطتين : الاولى : ان ارادة الله لا تحتاج الى مرجح خارجي External Determinant ، طالما ان جوهرها هو ان تختار وفقا لعلم الله القديم • ان الغزالي لم يقدم جديدا في هذه النقطة (٤) • الثانية : هي معارضته الفلاسفة الذين يحيلون الترجيح بدون مرجح بانهم يفعلون نفس الشيء ، ويخالفون هذا المبدأ في حالتين : في مسألة القطبين ومسألة تعيين جهة حركة الافلاك • وهذه النقطة هي الاخرى قد اعيدت قبله من قبل بعض المتكلمين - كما سنبين - وقد اوضح ابن رشد والرازي والطوسي ضعف هذه المعارضة بالاعتماد على ارسطو كما سنفصل هذا كله بعد قليل •

وقد اعاد الشهرستاني والرازي موقف الغزالي هذا فيسمى الشهرستاني هذه المشكلة - مشكلة العلة التامة - «بالداهية الدهياء والمغلطة الزباء» • ويقول بصددتها محتارا : « فان قلت : انه علم وجوده - اى وجود العالم او الموجود - في هذا الوقت ، واراد وجوده فيه ، قيل : العلم عام التعلق والارادة عامة التعلق ، فنسبة وجوده الى الارادة العامة في هذا الوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذا الشكل • وكذلك القول في القدرة فلا خصوص في الصفات ، فكيف يختص الفعل ؟ وهذا الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين ... » ثم يحاول ان يقدم حلا للمعضلة فلا يفعل سوى ان يعيد نفس الحل الذي رفضه هنا (٥) •

(٤) انظر اعلاه ضمن اجوبة المتكلمين جواب ٤ ص ١١٧ المنسوب للاشعري •

(٥) نهاية الاقدام : ص ٣٨ فما بعد •

وكذلك فان فخر الدين ابو عبدالله الرازي وقع في حيص بيص امام هذه المشكلة ، فهو - كما سنرى بالتفصيل - يضعف في كتابه «مناظرات في بلاد ما وراء النهرين»^(٦) معارضة الغزالي للفلاسفة بالقطبين ، ولكنه يقبلها في «المحصل» و «الاربعين»^(٧) . كما انه في محصله - كما يلاحظ الطوسي بحق^(٨) - يقيم مسألة ان الله فاعل مختار على افتراض حدوث العالم ، ولكنه عندما يريد ان يقيم حدوث العالم ، يبنيه على افتراض ان الله فاعل مختار . كما انه في «الاربعين» يعدد حلول المتكلمين للجواب عن : لماذا رجح الله وقتا دون سائر الاوقات ؟ ثم يفندها ويضعفها جميعا ، ولكنه عندما يقدم جوابه بعد ذلك يعيد ما سبق ان انتقده وضعفه^(٩) .

ان هذا الغموض والتضارب في موقف كل منهما هو بداية مرحلة جديدة بدأت بالغزالي وهي مرحلة الشك في مواقف المتكلمين حيال الفلاسفة ، وقد واكبها واعقبها انعطاف نحو الفلسفة كما اشرت سابقا^(١٠) . وبقدر ما يتعلق الامر بهذا المبدأ نجد ان المطاف انتهى بعدهما الى رفض هذه الاجوبة الكلامية وقبول المبدأ الفلسفي وهو «استحالة الترجيح بلا مرجح» .

٣ - فكرة الزمان : لقد اوضحت في مواضع سابقة^(١١) من هذا البحث طبيعة وحدود النزاع بين المتكلمين والفلاسفة القدميين فيما يتعلق

(٦) مناظرات في بلاد ما وراء النهرين . حيدرآباد ١٣٥٥ ص ٢٢-٢٤ .

(٧) المحصل ص ٩١ ، ٩٧ ، والاربعين ص ٥٣ .

(٨) شرح المحصل طبع مع المحصل . حاشية (١) على ص ١١٠ . والاربعين ص ١٢٩ .

(٩) الاربعين ، ١٢٥ فما بعد .

(١٠) اعلاه ص ٥٥ . حاشية (٣) من هذا البحث .

(١١) انظر اعلاه ص ٣٠ حاشية ٤٠ و ص ٩٢ فما بعد ، و ص ١١٧ رقم ٣ متن ١٢١ - رابعا - متن . و ص ١١٦ حاشية ١٨ .

بالزمان • ورأينا ان بعض المتكلمين يرون ان الزمان غير موجود قبل بدء العالم ، لانه مقياس حركة العالم او الحركة الفلكية • فاذا لم يكن عالم لم تكن هناك حركة او زمان • ووضحت مدى ضعف مثل هذا الموقف كما اوضحت ما يترتب على اقوال الفلاسفة خصومهم ايضا •

ان موقف الغزالي ليس فيه جديد • وكذلك من جاء بعده مثل الشهرستاني والرازي والطوسي والدواني وزاده •

٤ - استحالة التسلسل الى ما لا نهاية : لا يقدم الغزالي جديدا في هذه المسألة ، فان المتكلمين كانوا معنيين باثبات هذا المبدأ ابتداء من القرن الثالث الهجرى على أقل تقدير ، كما يتضح ذلك عند النظام والكندى ومحمد بن شبيب والكعبى ومن تبعهم (١٢) •

ان الهدف من اثبات تناهى «الحوادث» Finitude of Temporal Object. اثبات انه كنتيجة لهذا فلا بد لها من محدث قديم ، وانها مبتدئة في الزمان • كما استخدم لاثبات احدى مقدمات دليل «الحدوث» (١٣) المشهور عند المتكلمين وهى : « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث » • كما انه استخدم في ابطال Refutation فكرة الفلاسفة بتسلسل حوادث لا نهاية لها ، من حركة الافلاك الدورية الازلية Eternal Circular Movement • وهذا ما يهمنى في هذا البحث • لقد اعتقد الفلاسفة ان الافلاك الدورية ازلية ، وان

(١٢) انظر اطروحتى • فصل ٤ قسم ثان ص ٣٦٢ فما بعد • و ص ٣٦٥
٣٦٦ فما بعد والجوينى : الشامل في اصول الدين الكتاب الاول من الجزء الاول • تحقيق هلموت كلوبفر • القاهرة ١٩٥٩ • الاصل الرابع • ص ١٠٧ فما بعد •

(١٣) هذا هو احد ادلة المتكلمين الشهيرة لاثبات حدوث العلم • وعرضه مع نقد الفلاسفة له وجواب المتكلمين على النقد يستغرق الصفحات الطوال • انظره مفصلا في اطروحتى • قسم ثان • فصل رابع ص ٣٧٢ فما بعد •

كل حادث من حوادث عالم ما تحت فلك القمر Sub-Lunar أو العالم الارضى مسيق بحادث آخر . واما ان الحركات الدورية لا اول لها ولا آخر ، يلزم كذلك ان سلسلة الحوادث او المحدثات لا بداية لها ولا نهاية (١٤) . وبهذا وحده يرى الفلاسفة انه يمكن فهم صدور حادث عن قديم من دون ان يؤدي ذلك الى جعل القديم حادثا ، او جعل اى مفرد من المحدثات قديما (١٥) .

امام هذا الموقف يرى الغزالي ، دفاعا منه عن حدوث العالم في الزمان وابتدائه بعد ان لم يكن ازلا ، انه لا بد من ان يصدر الحادث عن قديم ، لاستحالة ان تكون الحوادث لا نهاية لها في العدد .

اما الشهرستاني والرازي ، فانهما يعيدان اقوال الغزالي ومن سبقه (١٦) .

(١٤) الفارابي : التعليقات . ص ١٨ ، وابن سينا : النجاة . ص ٢٢٦ . وابن رشد : تفسير مقالة اللام ضمن : تفسير ماوراء الطبيعة . تحقيق بويج . بيروت ١٢٣٨ . ج ٣ . ص ١٦٣ . وكذلك تهافت التهافت . ص ١٩-٢٢ ، ص ٢٨٢-٢٨٤ ، والسمعاني : ص ٣٣ . وابن البركات : المعبر ج ٣ . ص ٤٦-٤٧ .

(١٥) هذه من اعمق المشاكل الفلسفية القديمة ، فان اتصال القديم بالعالم وحوادثه اليومية لا يمكن ان ينظر اليها ، اذا فرضنا وجود اله الا على وجهين :- ١ - اما ان نفرض ان الله لم يكن فاعلا ، وابتدأ العالم بعد ذلك وكذلك حوادثه . وفي هذا كيف يتسنى لنا ان نفهم هذا التعلق الطارىء ؟ ان في هذا مخالفة لدليل العلة التامة وقول بالترجيح بلا مرجح . ٢ - واما ان يقال : ان الله قديم وفعله قديم ، فجنس كل موجود او نوع ازلي ، ولكن مفرداته او جزئياته حادثه ، لكل منها زمان محدد منه ابتداء واليه انتهى ، وعليه فان زيد حادث ولكن النمرود الانساني قديم ، وحوادث الاجزاء لايعنى حدوث الكل ؛ وهذا ما انتهى اليه بعض الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد (انظر نوت ١٤ السابقة) وسنعرض لهذا في عرضنا لموقف ابن رشد من الغزالي عما قلل .

(١٦) سنفصل موقف الغزالي وموقف هؤلاء . اما عن الذين سبقوا الغزالي فانظر نوت ١٢ السابقة . وبصدد مناقشة المبدأ عموما ورأى فيه انظر اعلاه ٨٤ فما بعد رقم ٣ كله .

وفيما يتعلق بالفلاسفة فإن ابن رشد من جانبهم استطاع ان يقضى تماما على قولهم باستحالة التسلسل الى ما لا نهاية^(١٧) .

ومن جهة اخرى فان الطوسي اشار الى نقاط ضعف عديدة في ادلة في ادلة من سبقه من المتكلمين لاثبات استحالة التسلسل ، وحاول من ناحيته اقامة هذه الاستحالة على اساس وطيدة . ولكن حججه هذه لم تستطع ان تثبت تقدم الله على مفعولاته بالزمان ، وانما كل ما استطاع ان يفعله - كما اشار الكاتبى في مناظراته معه بحق^(١٨) - انه اثبت تقدمه عليها بالذات . ولذلك فانه لم يستطع ان يقدم شيئا لتقوية موقف المتكلمين ، طالما ان ما انتهى اليه هو ما يقوله الفلاسفة انفسهم ، وهو تقدم الله بالذات فقط ، هذا التقدم الذى كان المتكلمون قبله يعارضونه .

ان الشئ المهم هو ان علم الكلام بعد هذه المرحلة صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث الى ما لا نهاية - خلافا لما فعل قبل ذلك - لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم ، من دون ان يؤدى ذلك الى حدوث القديم او قدم الحادث المفرد .

(١٧) انظر ص ١٤٥-١٥٨ مما يلى .

(١٨) الكاتبى : مناظرات فلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجسم الدين الكاتبى . نشر محمد حسين آل ياسين . بغداد ١٩٥٦ . ص ٤٥ فما بعد .

الْقِسْمُ الثَّالِثُ

موقف الغزالي !التفصيل^(١)

يورد الغزالي اربعة ادلة • والذي يهمنا منها يصدد بحثنا هذا بصورة خاصة هو الدليل الاول على انه لما كان الادلة الباقية علاقة بدليل العلة التامة فقد وجدت من الضروري ايرادها • وهذه الادلة الاربعة نجدها في بعض كتب ابن سينا « كالنجاة » و « الاشارات »^(٢) • وعند ابن رشد^(٣) وابن سبعين^(٤) وابن ميمون^(٥) وابي البركات^(٦) وفي الكتب الكلامية في رد المتكلمين على ادلة القدميين مثل الشهرستاني^(٧) والبرازي^(٨) والدواني^(٩) وزاده^(١٠) •

(١) جل اعتمادي هنا على كتابه « التهافت » وكتب الغزالي الكلامية على الخصوص : الاقتصاد ، ومعراج السالكين ، وقواعد العقائد ، والاربعين • وكتاب ابن رشد « تهافت التهافت » مع المقارنة بكتب ابن رشد الاخرى (٢) النجاة : ص ٣٧١-٤٢٠ ، الاشارات ج ٣ • الفصل السادس - العاشر ص ٥١٧-٥٢٦ •

(٣) ابن رشد : السماع الطبيعي ، المقالة الثامنة ص ١٠٧ فما بعد • والسماء والعالم ، ص ٢٨ فما بعد •

(٤) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية • نشر محمد شرف الدين بيروت ١٩٤١ ص ١٦-٢٠ •

(٥) ابن ميمون :

Maimonides, M: The Guide for the Perplexed TR From the Original Arabic Text, by M. Friedlaender, London. 1904. part. I. ch. xiv. p. 175 ff.

(٦) ابو البركات : المعتبر ، ج ٣ ص (٢٨) فما بعد ، وص ١٣٣ فما بعد •

(٧) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣١-٣٦ •

(٨) البرازي : المحصل ، ص ٨٩-٩١ • والاربعين ص ٤٢-٥٠ •

(٩) الدواني : شرح المواقف ضمن « الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » • ص ٤٧ فما بعد •

(١٠) زاده : تهافت الفلاسفة ص ١٠-٢٩ •

والدليل الأول هو دليل العلة التامة ، وهو أهم أدلة الفلاسفة . والثاني هو دليل قدم الزمان . والثالث هو دليل قدم الامكان ، فيقتضى هذا امكان الازلية . أما الرابع فيقوم على اثبات قدم الهيولى .

الفصل الاول

دليل العلة التامة وموقف الغزالي منه (١١)

نص الدليل كما يورده الغزالي :

ح . ف . فيستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، ثم صدر ، فانما لم يصدر . لانه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه امكانا صرفا ، فاذا حدث لم يخل : ان تجدد مرجح او لم يتجدد ، فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك . وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح ، لم رجح الآن ولم يرجح قبل ؟ فاما ان يمر الامر الى غير نهاية ، او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا . وبالجمله فاحوال القديم اذا كانت متشابهة ، فاما ان لا يوجد عنده شيء قط ، ولما ان يوجد على الدوام ، فلما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال ، (١٢) .

اعتراضات الغزالي على هذا الدليل وموقف الفلاسفة وابن رشد منها :

يقدم الغزالي اعتراضين رئيسيين : الاعتراض الاول على دليل العلة التامة :

« ما المانع عن القول في العالم حادث بارادة قديمة ، اقتضت وجوده

(١١) للاختصار سارمز الى كلام الغزالي بـ غ ، والفلاسفة بـ ف ، وابن

رشد بـ د . فان كان موقفا رمزيت له بـ ق واعتراضا قلت (ض) وان

كان ردا رمزيت له بـ ر وان كان جوابا رمزيت له بـ ج وان كان حجة

فرمزه ح .

(١٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣ . فيما بعد .

في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها
وانه لم يكن مرادا قبل ان وجد» (١٣) .

م . د : يقدم ابن رشد نقدين لاعتراض الغزالي هذا : النقد الاول :
ان قول الغزالي هذا قول سوفسطائي «ذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز
تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا ،
قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل . والآخر جائز . اما تراخيه عن فعل الفاعل له
فقير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد .
فالشك باق بعينه (١٤) والذي لا مخلص للاشعرية (١٥) منه هو انزال
فاعل اول ، او انزال فعل له اول ، لانه لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل
من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل ،
فهناك ولا بد حالة متجددة ، او نسبة لم تكن
اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما . فان كان فاعلها غير الفاعل الاول

(١٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٦ ، ونجد نفس الدليل دليل العلة مع الرد
عليه بالارادة . . . الخ . كما في التهافت في : الاقتصاد في الاعتقاد
ص ١٦-١٧ ، ص ٤٣-٤٦ ومعراج السالكين . ص ٤١ فما بعده .
وباختصار جدا في «الاربعين» . ص ٦ القاهرة ١٣٤٤ .

(١٤) ابن رشد يميز ثلاث حالات او درجات يتم بها فعل الفاعل المريد :
ان يريد ، وان يعزم ، وان يفعل . فاذا اراد ولم يعزم ، ولم يفعل
جاز تأخر المفعول او المراد . اما ان عزم او فعل ولم يحصل المفعول ،
فهذا ما يقتضى السؤال . فاذا كان الله تاما فلماذا لم يعزم ولم يفعل
منذ الازل ؟ وظاهر ان الجواب : بانه لم يرد منذ الازل ، لا يحل
الاشكال .

(١٥) قصر ابن رشد الكلام على الاشعرية ، لان الغزالي في كتبه الكلامية
اشعري ، ولان هذا الجواب بالذات هو ما قدمه الاشعري وتابعه عليه
الاشاعرة قبل الغزالي كما اوضحت سابقا . ولكن هذا الرد ينطبق
على المتكلمين جميعا الذين يقولون بحدوث العالم في الزمان .

لم يكن فاعلا أولا ، وان كان هو فاعلها لم يكن ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا ، أولا . وهو امر لازم الا ان يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث ، وهو قول الاوائل من القدماء (١٦) الذين انكروا الفاعل وهو امر بين سقوطه بنفسه (١٧) .

النقد الثاني : اندي يوجهه ابن رشد : هو ان في هذا الاعتراض اختلال . فقولنا ارادة ازالة ، وارادة حادثة ، مقولة باشتراك الاسم (١٨) بل متضادة ، فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل احد المتقابلين على السواء وامكان قبوله لمرادين على السواء بعد . فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل ، اذا فعله ، كف الشوق وحصل المراد . وهذا الشوق والفعل متعلق بالمتقابلين على السواء . فاذا قيل هن : مرید أحد المتقابلين فيه ازالة ، ارفع حد الارادة ، بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب (١٩) .

ج . في على اعتراض الغزالي الاول : هذا القول محال فانه يستحيل موجب قد تمت شرائط ايجابه واسبابه واركانه ثم يتأخر الموجب . فلذا كان قبل وجود العالم ، المرید موجودا ، والارادة موجودة ، ونسبتها الى المراد

(١٦) يسمى ابن رشد هذا الفريق بـ «أهل الكسوف» ويختصهم طرفا مضادا للقائلين بالابداع من العدم المحض ويضع نفسه وارسطو في مذهب وسط بين الفريقين . تفسير ما وراء الطبيعة . مقالة حرف اللام

Iam ج ٣ : ص ١٤٩٥ ، ١٥٧١ .

(١٧) تهافت التهافت ص ٧-٩ .

(١٨) المقول باشتراك الاسم هو : (ان يتفق شيان بالاسم دون المعنى او الماهية . مثل عين «انسان» و «عين» ماء .

فمراد ابن رشد ان ارادة الله ليست كاراتنا ، لانها ارادة موجبة لمرادها ، اما ارادتنا فهي متعلقة بالمتقابلات ، مثل ان يأخذ احدنا هذا القلم او ذاك او لا يأخذ . ارادة الله تتعلق بافضل المتقابلات وعلى وتيرة واحدة دائمة . وهذا التمييز بين ارادة الله وارادة البشر اشار اليه

ابن سينا وغيره كما اوضحته في المصالح ص ٩٠ .

(١٩) تهافت التهافت ص ٩ .

موجودة ، ولم يتجدد مريد ولا ارادة ، فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قيل ذلك؟، (٢٠) .

ج . غ : يجب الغزالي على قول الفلاسفة الاخير بمعارضات سوفسطائية ، كما يلاحظ ابن رشد للمرة الثانية ، فبدلا من ان يجب على قول الفلاسفة ، يحاول ان يبين ان قولهم : باستحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث اى شىء ، ليس مردد الضرورة العقلية . لانهم على حد تعبير الغزالي لم يقدموا الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا . اما ان كان قولهم : بانه لا يتصور موجب تام من غير موجب ، مردد الضرورة العقلية فكيف خالفهم فيه القائلون بالحدوث بارادة قديمة وهم عدد لا يحصى؟ (٢١) .

والغزالي يريد بهذا العدد ، جماعته وعموم متكلمي الاديان الثلاثة القائلين : بان الله اوجد العالم في زمان لاحق على وجوده الازلى منفردا . وقد اصاب ابن رشد في رده على الغزالي بقوله : « ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس ، لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا . كما انه ليس يلزم قيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه » (٢٢) .

ثم يحاول الغزالي ان يبين ان الضرورة العقلية تقضى باستحالة قدم العالم بالزمان ، وذلك « لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها ، مع ان لها سدسا وربعا ونصفا . فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون ادوار زحل ثلث عشر (٣/١٠) ادوار الشمس . . . ، ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل ، لا نهاية لاعداد

(٢٠) تهافت الفلاسفة . ص ٢٦-٢٧ .

(٢١) تهافت الفلاسفة . ص ٢٩-٣٠ .

(٢٢) تهافت التهافت . ص ١٣ .

دورات الشمس ، مع انه ثلث عشرة . . . فلو قال قائل هذا مستحيل ضرورة ،
فكيف تفصلون عنه؟ (٢٣) .

ويورد الغزالي الدليل نفسه بصيغة اخرى مستخدما فكرة الزوج والفرد
فيقول : « اعداد هذه الدورات اما شفع از وتر ، او شفع ووتر جميعا ، أو لا
شفع ولا وتر . فان قلتم شفع ، فالشفع يصير وترا بواحد . وان قلتم وتر ،
فلوتر يصير بواحد شفعا ، وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد (٢٣) . »

ونجد هذين في كتبه الاخرى الكلامية : ففي «الاقتصاد في الاعتقاد»
يقول : « لو كان العالم قديما مع انه لا يخلو عن الحوادث ثبت : حوادث لا
اول لها ، وللزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال
فما يقضى اليه محال . »

اما المحالات فهي ثلاثة على ذلك القول : (١) المحال الاول : ان ذلك
لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال
ان يتناهى ما لا يتناهى . (٢) المحال الثاني : ان دورات الفلك ان لم تكن
متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا وكلها
محال فالفرض اليه محال . (٣) المحال الثالث : يلزم عليه ان يكون عدداً
كل واحد منهما لا يتناهى ثم ان احدهما اقل من الآخر وما لا يتناهى ليس
اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذى يعوزه شيء وما لا يتناهى كيف يعوزه
شيء . ذلك ان دورات زحل اقل من دورات الشمس ولكن عدد دورات
كليهما لا نهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين (٢٤) .

(٢٣) تهافت الفلاسفة . ص ٣١-٣٢ .

(٢٤) الاقتصاد في الاعتقاد . طبعة ثانية . القاهرة ١٣٢٧ . ص ١٦-١٧ .

ونجد الشيء نفسه في كتابه «معراج السالكين»^(٢٥) . وفي كتابه ضمن
الاحياء : المعنون بـ «قواعد العقائد»^(٢٦) .

ومن الخير قبل ان اقدم اى تعليق ان نستمر في عرض هذا الجدل
حول هذه المسألة بين الغزالي والفلاسفة ثم نعقبه برأينا ورأى ابن رشد .

ج . ف : « ان ما يوصف بالشفع والوتر المتناهي ، وما لا يتناهي لا
يوصف به » .

ج . غ : « جملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر ، كما سبق ، ثم
لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر » .

ج . ف : « محل الغلط قولك انه جملة مركبة من آحاد ، فان هذه
الدورات معدومة ، اما الماضي فقد انقرض ، واما المستقبل فلم يوجد ، والجملة
اشارة الى موجودات حاضرة ، ولا موجودها هنا » .

ج . غ : « العدد ينقسم الى الشفع والوتر ، ويستحيل خروجه عنهما .
فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او
وترا ، سواء قدرناها موجودة او معدومة . على انا نقول لهم : لا يستحيل
على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها ،
وهي نفوس الآدميين المفارقة^(٢٧) للابدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف
بالشفع والوتر . . . وهذا الرأى في النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله
مذهب ارسطاليس » .

(٢٥) معراج السالكين . فمن فرائد اللالى من رسائل الغزالي ، القاهرة
١٣٤٤ . ص ٤١-٤٢ .

(٢٦) احياء علوم الدين . القاهرة ١٣٤٦ . ج ١ . ص ٧٩ فما بعد .

(٢٧) تهافت الفلاسفة . ص ٣٣-٣٤ .

وقبل ان اضع بين يدي القارى نقد ابن رشد احب ان ابين ما على :-

١ - ان هذا الاحتجاج بدورات الفلك لم يتكره الغزالي ، فقد وجدته بكل كماله عند شخص متقدم عليه كثيرا وهو ابو سعد الفيومي معاصر ابن النديم^(٢٨) وصاحب كتاب «الامانات والاعتقادات» . يقول الفيومي في معرض كلامه عن القائلين بقدم السماء ورده على مذهبهم : ان من وجوه النقض عليهم : «..... ٣- الزيادة والنقصان ، وذلك ان كل يوم يمضي من زمان الفلك فهو زيادة على ما مضى ونقصان مما يستأنف ، فمنما احتمل الزيادة والنقصان فهو متناهي القوة ، والتناهي يوجب الحدث . ٤- من اختلاف الحركات : وذلك ان القوة التي لا تنهاى لا تختلف في نفسها ، ولكن تشاهد حركات السماء مختلفة ، حتى ان بعضها ينسب الى بعض على (٣٠) ضعفا وعلى (٣٦٥) وعلى اكثر من ذلك ، علمنا ان كل واحدة متناهية . وشرح ذلك ان الحركة المشرقية للفلك الاعلى ترى دائرة في كل يوم وليلة مرة واحدة ، والحركة الغربية للكواكب الثابتة تتحرك في كل (١٠٠) مئة سنة درجة واحدة ، فعلى هذه النسبة لا تدور الدورة التامة الا في (٣٦٥) ألف سنة ، فتكون ايامها (١٣) ألف الف يوم»^(٢٩) .

ويضرب ابن خرم المتقدم على الغزالي سنة (٣٨٤-٤٥٦هـ) امثلة عديدة على اساس «ان ما لا نهاية فلا سبيل الى الزيادة فيه» فان كان الزمان لا اول له يكون به متناهي في عدد الآن ، فاذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الازمنة منه فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا . ويحاول ان يبين ابن خرم بما يسمى بدليل التطبيق انه بالحس يعرف «ان كل ما وجد من الاعوام

(٣٨) يذكر صاحب الفهرست له ترجمة ويقول عنه : «ومن افاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية» ويعدد له ما يزيد على عشرة كتب ص ٤٠-٤١ عند كلامه على التوراة .

(٢٩) الفيومي : الامانات والاعتقادات . لندن ١٨٨٦ . ص ٦١ .

على الابد الى وقت هجرة الرسول . فان لم يكن هذا صحيحا ، يكون اذا دار
زحل دورة واحدة في كل ثلاثين سنة ، وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك
الاكبر في تلك الثلاثين سنة احدى عشرة الف غير خمسين دورة . والفلك
لم يزل يدور ، واحدى عشرة الف غير خمسين دورة ، اكثر من دورة
واحدة بلا شك . فاذن ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية لم بنحو احدى عشرة
الف الف مرة ، وهذا محال لما قدمنا ، ولان ما لا نهاية له فلا يمكن البتة ان
يكون عدد اكثر منه بوجه من الوجود ، فوجب ان للزمان بداية» (٣٠) .

على انه ليس بمستبعد ان يكون مصدر سعدنا وابن خرم والغزالي معا
جون فلوبونس المعروف في كتبنا القديمة بـ «يحيى النحوى» (٣١) . يقول
اليهقي : «قال ابو علي (٣٢) : هو يحيى النحوى المموء على النصارى واكثر
ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمة الله عليه في «تهافت الفلاسفة»
تقرير كلام يحيى النحوى» (٣٣) . وقد ردد كثير من باحثينا المحدثين

(٣٠) ابن خرم : الفصل ج ١ . ص ١٤-١٩ .

(٣١) من رجال القرن الخامس الميلادى واحد فلاسفة مدرسة الاسكندرية .
تختلف المصادر العربية في لمحجه واخباره فخلطه بعضهم بـ يحيى بن
عدي احد تلامذة الفارابى . اخباره متوفرة في : الفهرست ص ٣٦٤ ،
٣٦٧ ، ٣٧٠ ، ، والبيهقى : تنمة صيوان الحكمة . لاهور ١٣٥١ .
ص ٢٣-٢٤ ، وابن القفطى : تاريخ الحكماء . ليبزج ١٣٢٠ ص ٣٥٤ ،
وابن اى اصيعة : عيون الانباء . كوتنجن ١٨٨٤ ج ١ . ص ١٠٤-١٠٥ .
ويذكره ابن سينا في المباحثات : ضمن ارسطو عند العرب لبيدوى
القاهرة ١٩٤٧ ج ١ . ص ١٢١ . ويذكره ابن رشد مرارا مثالا في :
تفسير ما وراء الطبيعة ج ٣ . ص ١٤٩٧ ويقول : ان الفارابى حكى عنه
مذهبا مفاده ان الله يبدع الموجود من لا شىء كما عند المتكلمين من اهل
ملتنا وملة النصارى . وكذلك يذكره في : السمعاع الطبيعى .
ص ١١٠ .

(٣٢) يقصد ابن سينا في كتاب المباحثات المار ذكره .

(٣٣) البيهقى : كتابه اعلاه . ص ٢٤ .

والغربيين هذا القول دون ان يتجاوز احدهم هذا القول الى تمحيصه (٣٤) .
 فن ليحيى النحوى هذا كتابا (٣٥) رد فيه على حجج بروقلس (٣٦) ، التى
 يستند عليها الاخير لاثبات قدم العالم بالزمان . وكان يحيى النحوى يعتقد
 بحدوث العالم بالزمان كما نجد عند متكلميها وعند الغزالى . ويمكن ان
 تحقق الدراسات الاسلامية تقدما ملموسا اذا تفرغ رجل مجيد للغة اللاتينية
 الى هذا الكتاب ، فترجمه فترك للمختصين بالفلسفة الاسلامية مهمة المقارنة
 بين ردود يحيى في كتابه هذا وبين ما نجده عند متكلميها من ردود على حجج
 القائلين بقدم العالم بالزمان ، مثل حجة العلة التامة وسواها . والظاهر ان
 الدكتور عبدالرحمن بدوى - اما معتمدا على غيره او مباشرة برجوعه الى

(٣٤) من الذين اشاروا الى يحيى النحوى حديثا : ولفسون وماجد فخري
 وبدوى . ولكن اهم محاولة هي التى قام بها فاندنبرغ والى حد اقل
 فالزر في كتبهم وبحوثهم التالية على التوالى :-

- 1) H.A. Wolfson: The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and st. Thomas. A.A.J.R. New York. 1943. vol. 11.
- 2) M. Fakhry: The Antinomy of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas. Le Museon (66), Louvain 1953. P. 140 ff.
- 3) Bergh, Vanden: Averroes, Tahafut al-Tahafut, Oxford. 1954. part. 2.
- 4) Walzer. R: Greek into Arabic. Oxford. 1962. p. 175 ff.

بدوى : مقالة عن الغزالى في : الذكرى المئوية لميلاده . مهرجان الغزالى .
 دمشق ١٩٦١ طبع القاهرة ١٩٦٢ .

(٣٥) الكتاب مطبوع بالاعريقية القديمة واسمه :

Philoponas. J: De Acternitate Mundi Contra Proclum. Ed, Hugo Rabe. Lipsiac. 1899.

(٣٦) ضاعت هذه الحجج باليونانية . وقد نشر بدوى (١٢) حجة منها
 من مجموع (١٨) من الاصل بترجمة اسحاق بن حنين كما نجد بعضها
 في ملل واقدام الشهرستاني انظر نوت ١ ص ٢٨٩ من اطروحتى حول
 التفاصيل .

كتاب يحيى نفسه - قد وصل الى نتائج مؤيدة لقول البيهقي • ولكن بدوى لم يشرك القارئ بتفاصيل ما وصل اليه ، انما قدم حكما عاما يخلو من التفاصيل والادلة فقال : «...» ولا بد ان الغزالي اعتمد عليهما - اى على حجج بروقلس ورد يحيى النحوى عليها - « وان كان لم يذكرهما ، لانه لا يذكر مصادره ، وخصوصا ان يحيى هو الآخر فيلسوف • ولكن يكفى النظر في رد يحيى على بروقلس في قدم العالم ليكتشف ان الغزالي ينقل خلاصته ولا يضيف شيئا جوهريا اليه ، انما الخلاف في العبارات والاصطلاحات . فالحجة الاولى التى يوردها الغزالي من حجج القائلين بالقدم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، هى الحجة الثالثة من حجج « بروقلس » وقد رد عليها النحوى بمثل ما اورده الغزالي باعتراضاته والزاماته والردود على الاعتراضات والالزامات • والمحجة الثانية من حجج القائلين بالقدم - وهى الخاصة باستحالة التقدم بالزمان ، هى بعينها الحجة الخامسة من حجج بروقلس ، وقد رد عليها النحوى بما سيقوله الغزالي ايضا • والدليل الثالث عند الغزالي يناظر للمحجة الثانية من حجج بروقلس وان اختلفت العبارة ، اذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل في الالهيات بدلا من المثال والممثل او الصورة وشبيهها المحاكى » •

« وبالمثل يقال عما اورده الغزالي للفلاسفة من حجج على ابدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها في حجج بروقلس ، خصوصا السابعة والثامنة والتسعة وما اورده يحيى النحوى من ردود عليها » (٣٧) • وقد اشار صاحب «المقترح» الى ان يحيى النحوى في رده على بروقلس حاول ان يبطل التسلسل الى ما لا نهاية • ونص قول صاحب المقترح ليس قريبا من جزئيات دليل الغزالي ، ولكن الفكرة والمبدأ العام واضح في الجوابين • يقول صاحب المقترح : «وقد استدل صاحب الكتاب - يعنى الجوينى - بطريقة واحدة ،

(٣٧) بدوى : اعلاه • ص ٢٢٤ •

بان قال : ما مضى من الحوادث فقد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد ، وما لا يتناهى لا يتقدم ولا ينقضى . وهذه طريقة جميع اهل التوحيد ، وطريق من سبق عليهم في ابطال هذا المذهب - اى القول بالقدم بالذات - كيجي النجوى وغيره ممن رد على (برقلس) وارسطاطليس وغيرهما (٣٨) .

٢ - ان الاحتجاج بالشفع والوتر ، وبمقارنة دورات كوكب باخر لاستنتاج تنهى الحركات الفلكية ، يقوم على خطأ هو انزال اللامتناهى منزلة المتناهى . وقد اوضحت هذا الغلط جيداً فيما سبق فيرجع اليه (٣٩) .

٣ - فيما يخص ابن سينا في قوله عن لا تنهى النفوس الانسانية المفردة بعد الموت . اقول هذا مذهبه في بعض كتبه . ولكن ابن سينا يوضح في اثباته لحدوث النفس ، وانها ليست قبل الجسم ، كما هي نظرية افلاطون القائمة على ان المعرفة تذكر ، وعلى افتراض وجود مثل وعالم سابق لوجود الانسان الارضى ، كانت فيه النفس مبرأة عن الاجساد ، وكذلك في القصيدة العينية لابن سينا ، اقول ان ابن سينا يوضح في غير هذا الموضع : ان النفوس لا يمكن ان تكون قبل اتصالها بالاجسام واحدة بالنوع ثم تتجزأ في الاجساد ، لان البسيط لا يتجزأ . ولا يمكن ان تكون نفوساً مفردة بلا مادة ، لان الماهية واحدة والذي يعطيها الكثرة هو المادة والاجساد . ولذلك ينتهى الى ان كل نطفة تولد يخلق الله لها نفساً بعد ان لم تكن . ولكنه في مسألة خلودها يرى - لدوافع خلقية في نظري وليست ميتافيزيقية - ان كل نفس تصير لها شخصية بما فعلت ومن ذكرياتها ، فتبقى مفردة بعد تركها للاجساد بعد الموت (٤٠) .

(٣٨) مخطوط «المقترح» . ص ٥١ .

(٣٩) انظر ما تقدم من هذا البحث . ص ١١٧ رقم ٢٠ (٣) متن وص ١٢١ - رابعا - متن وص ١١٧ حاشية ١٨ ، ص ٥٢ حاشية ٤٠ ، ص ٩١ فما بعد .

(٤٠) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٠-٣٠٢ .
واليك نص ابن سينا : «الانفس الانسانية متفردة في النوع والمعنى ، فان

م د : ان هذا الذى اشرت اليه من ان الغزالي ينزل الالامتناساهى
متناها ، قد فعنه ابن رشد في نقده لدليل الشفع والوتر ومقارنة حركات
الافلاك . فبعد ان يبين ان معارضة الغزالي للفلاسفة بالشفع والوتر معارضة
سفسطائية ، لان حاصلها : « كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم
محدث (وهو دليل الشفع والوتر) ، فذلك نعجز نحن عن نقض قولكم :

وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات ، او تكون ذاتا واحدة
ومجال ان تكون ذواتا متكثرة ، وان تكون ذاتا واحدة - على ما يتبين -
فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن . اما استحالة تكررها بالعدد ،
فنقول : ان تكررها ومغايرة بعضها لبعض قبل الابدان ، اما ان يكون
من جهة الماهية والصورة ، واما من جهة النسبة الى العنصر . والمادة
متكثرة بالامكنة التى تشتمل كل مادة على جهة منها والازمنة التى تختص
كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها . وليست متغايرة بالماهية
والصورة ، لان صورتها واحدة . فاذا تغايرها من جهة قابل الماهية
وهو البدن . واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط . ولا يجوز ان
تكون واحدة الذات بالعدد ، لانه اذا حصل بدنان ، حصل في البدنين
نفسان ، فاما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشئ
الواحد الذى ليس له عظم وحجم ، منقسما بالقوة ، وهذا باطل ، واما
ان تكون النفس ، الواحدة بالعدد ، في بدنين ، وهو ظاهر البطلان .
فقد صح انها تحدث كلما يحدث البدن .

واما بعد مفارقة البدن ، فان النفس قد وجد كل واحد منها ذاتا
منفردة باختلاف موادها التى كانت ، وباختلاف ازمدة حدوثها وهيئاتها
التى بحسب ابدانها المختلفة باحوالها . ونقول انها لا تموت بموت
البدن ، ولا تقبل الفساد اصلا . وتلزم الاشارة في هذا الصدد الى ان
ابن سينا قد كرر هذا في مواضع اخرى من النجاة وغيره من كتبه ،
ولكن المهم في تلك المواضع انه شرح كيفية حدوث النفوس تفصيلا .
وتجد بيانه فيما يأتى من هذا البحث وفي الملحق رقم (ع)
الخاص بفكرة ابن رشد عن هذه المسألة ، وراء ابن سينا وشرح
« ارسطو وارسطو فيها ، ينقل ابن رشد » .

ويؤكد ابن سينا هذا المعنى في : رسالة اضحوية في امر المعاد .
تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ١٩٤٩ . حيث يبين في رده على من يقول
بالتناسخ ص ٨١ فما بعد ، استحالة وجود النفس الانسانية قبل
البدن الذى هو لها . وبذلك يرد على نظرية افلاطون الشهيرة

انه اذا كان لم يزل مستوفيا شروط الفعل لا يتأخر عنه مفعوله ، يقول ابن رشد : حاصل دليل الغزالي في استحالة قدم العالم ، على اساس اختلاف دورات الفلك وكونها اما شفع او وتر ... هو : انه اذا توهمت حركتان ذواتا ادوار بين طرفي زمان واحد ، ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ، فأن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل (٤١) . مثلا انه اذا كانت دورة زحل في سنة $10/3$ دورات الشمس في تلك السنة ، فأن نسبة جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذوقعتا في زمان واحد ، هي نفس نسبة الجزء من الجزء اي $10/3$ ايضا . واعتراض ابن رشد هو : انه اذا لم يكن للحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، اي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين

المبنية على وجود النفس قبل الابدان ، ثم هبوطها اليها ، وعلى اساس ان المعرفة تذكر . وفي الفصول الرابع والخامس يبين وجوب استنفاء النفس في القوام عن البدن بعد الموت ، وان النفس جوهر غير مادي ، وان المعاد بالنفس فقط ص ٩٤ الى نهاية الكتاب .

(٤١) خير مثل على هذا ما سبق وذكرته ، وهو مثال عجلات سيارة امامية صغيرة وخلفية كبيرة ، فأن ما تقطعه السيارة بكاملها ، هو حركة واحدة ونسبة مجموع الحركة للدورات الكلية للعجلات الامامية ، هي كنسبة مجموع الحركة للعجلات الخلفية . ولكن النسبة بين مدة ومسافة كل دورة للعجلتين الاماميتين اقل من مدة ومسافة كل دورة للعجلتين الخلفيتين ، بنسبة $5/3$ او $6/4$ او ما شابه . فليس يلزم من وجود نسبة بين الجزء الى الجزء في متحركين او حركتين ، وجود هذه النسبة في مجموع حركتهما الكليتين ، اذا فرضنا معا . ونفس الشيء يقال عن حركة قطب الرحي ومحيطها الخارجى . فاذا فرضنا - كما هو قول الفلاسفة - ان جميع الافلاك او الكواكب تتحرك حركة واحدة ، من حيث انها بلا بداية ولا نهاية - وهو فرض يقتضيه مذهبهم كله ، وله حججه وليس مجرد فرض اعتباطى - فأنها تبقى لا نهاية ولا بداية لها ، على الرغم من اختلاف عدد دورات كل منها ، اذا قسناها باخرى في زمن محدد ، مثل سنة او يوم اختلافا تزيد فيه احدها على الاخرى او تنقص . (انظر ص ٨٢ فما بعد) .

الاجزاء ، لكون كل واحد منهما بالفعل (٤٢) ، فليس يلزم ان تتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء ، كما وضع القوم في دليلهم ، لانه لا نسبة توجد بين عظيمين او قدرين ، كل واحد منهما ، يفرض لا نهاية له ويلزم على وضع نسبة الكثرة الى القلة في حركتين كليتين لا متناهيتين بالقوة لا بالفعل محال ، وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له ، وانما تلزم النسبة ، واستحالة القول بعدها ان كلا الحركتين الكليتين لا متناهيتين ، اذا وضعنا غير متناهيتين بالفعل . وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ، واعسرهما كلها : هو ما جرت به عادتهم ، ان يقولوا : انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ، حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها . وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة ، وذلك انه متى لزم ان توجد واحدة منها ، لزم ان توجد

(٤٢) خير مثل على المراد بالقوة والفعل في هذا المكان مع الفارق ، ان نضرب المثل بمقدورات الله ، كما فعل ابن حزم : الفصل ج ٢ . ص ١٩٣ ، ج ٤ ص ٨٤-٨٥ . فان مقدورات الله غير متناهية . فلو سأل سائل :- هل يستطيع الله ان يحقق في هذا الان كل مقدوراته ؟ فان اجيب : ان نعم ، فمعنى هذا ان مقدوراته التي فرضت غير متناهية - والا كان عاجزا - ، اصبحت متناهية ، ولم يعد ثمة مقدورات جديدة . فعليه معنى ان مقدورات الله غير متناهية ، هي انها بالقوة غير متناهية ، اى كلما فرضنا ان جزء منها تحقق ، ظل هناك مقدورات اخرى ستتحقق في المستقبل دائما . وكل ما يتحقق من مقدورات الله ، فيوجد نسميه (بالفعل) . وما تحقق من مقدورات الله بالفعل وان كان متناهيلا لا يعنى ان مقدوراته من حيث هي بالقوة متناهية . اننا حين نتعامل مع اللامتناهى ، لا يمكن ان نشير الا الى اجزاء منه محددة بزمان ومكان وعدد ، اما ما يفضل من الطرفين ، فلا حصر له ، لا في الماضي ولا في المستقبل ، لاننا حالما نحصره نضعه متناهيلا . (انظر ما سبق ص ٨٢-٨٩) .

سببها اسباب لا نهائية لها • وليس يجوز احد من الحكماء ، وجود اسباب لانهاية لها ، كما تجوزه المدهرية ، لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك • لكن القوم ، لما اداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركاً أزلياً ، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم ان لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكناً (٤٣) لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ اولاً • فيلزم ان تكون افعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده • واذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة ان لا يكون واحد من افعاله الاولى شرطاً في وجود الثاني ، لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات ، وكون بعضها

(٤٣) الفاعل الممكن هو الفعل اللازم ، الذي لا ينفك عن فاعله • فاذا كان الله ليس له بداية ، ففعله كذلك • وامام هذه الضرورة لم يجد الفلاسفة بدا من افتراض ان الاجناس قديمة بالزمان • وبما ان المشاهدة تدل على ان كل مفرد من افراد النوع او الجنس ، مثل زيد ، له زمان محدد ، اضطروا الى افتراض ان افراد كل جنس عدد لا نهاية له ، وعليه فالاجناس قديمة بالزمان محدثة بالذات ، وكل مفرد منها مثل زيد ، حادث حدوثاً زمانياً • وبذلك وفق هؤلاء بين فكرة ازلية الفاعل وحدث كل مفرد بالزمان • صحيح انه يصعب على الذهن ان يتصور عدم ابتداء شخص بالذات بفعل الله اولاً ، ثم يتسلسل عنه بقية الناس ، وباسلوب آخر صحيح انه يصعب على الذهن ان يتصور مجموعة من الافراد لا نهاية لها ، تمر بين الازل والابد ، ثم لا يتصور انساناً اولاً توالد منه بقية الناس ، وكان اول متصل بفعل الله وعنه ، ولكن هذا التصور هو تصور خاطيء لانه ينطبق على المحدودات ، اما عندما نتعامل مع اللامحدودات فلا يمكن وضع مسألة اتصال فاعل قديم بحدث يومي ، او بمفرد من جنس او نوع ، مثل زيد الحالي باحسن مما وضعها الفلاسفة • اما المتكلمون فيضعون الله قديماً ، ويضعون الموجودات ذات بداية زمانية ، ويتركون فجوة بين الله والموجودات ، فيسيئون - شاءوا ام ابوا - الى كمال الله ويجعلون صفاته ومنها الفعل والقدرة معطلة غير مستوفاة فيه ازلاً ، ثم حدثت في الله ، ففعل ، وقدر ، وكمل •

قبل بعض هو بالعرض • فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات • بل لزم ان يكون هذا النوع مما لا نهاية له امرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ اول ازلى • وليس ذلك في امثال الحركات المتتابعة او المنصلة ، بل وفي الاشياء التى يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الانسان الذى يولد انسانا مثله • فلا بد ان يترقى كون انسان فاعلا له انسان ، الى فاعل اول قديم ، لا اول لوجوده ولا لاحدائه ، انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر الى ما لا نهاية له ، كونا بالعرض ، والقبلية والبعدية بالذات (٤٤) • وذلك ان الفاعل الذى لا اول لوجوده ، كما لا اول لافعاله التى يفعلها بلا آلة ، كذلك لا اول للآلة التى يفعل بها افعاله التى لا اول لها من افعاله التى من شأنها ان تكون بآلة • فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات (٤٥) ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا ان دليلهم

(٤٤) في نص آخر يقول ابن رشد : «الاراء في الاجناس ثلاثة : ١ - من يرى ان كل جنس فهو كائن فاسد ، لانه متناهى الاشخاص • ٢ - من يرى ان من الاجناس ماهى ازلية ، اى لا اول لها ولا آخر ، من قبل انه يظهر من امرها انها من اشخاص غير متناهية • وانما يصح لهذه الاجناس الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، والا لحقها ان تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذى لا نهاية له • ٣ - انها ازلية لان اشخاصها غير متناهية ، وكون اشخاصها غير متناهية ، كاف في كونها ازلية وهم الدهرية ••• وان جملة الاختلاف في كون العالم ازليا او غير ازلى ، وهل له فاعل أو لا فاعل له ، راجع الى هذه الثلاثة الاصول • وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف ، وقول الدهرية طرف آخر ، وقول الفلاسفة متوسط بينهما » • تهافت التهافت ص ٢٨٣ - ٢٨٤ • ويعيد هذا بتفصيل تام في : تفسير ما بعد الطبيعة • ج ٣ • ص ١٤٩٧ فما بعد •

(٤٥) يكرر هذا في (السماع الطبيعى) المقالة الثالثة • ص ٣٢-٣٣ • والمقالة الثامنة ص ١١٠ • وانظر الحاشية السابقة على هذه • ان مسألة قدم الاشخاص بالجنس ، وعدم تناهى عدد الافراد من كل جنس توجد عند ارسطو : Phys: III, 6, 206 a, 25-29.

III, 6, 206 b, 13.

انظر مقال ولفسون المشار اليه سابقا • ص ٢٢٥ فما بعد •

ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فإنه صرح رئيسهم الاول ، وهو
ارسطو : انه لو كانت للحركة حركة ، لما وجدت الحركة ، وانه لو كان
للاسطقس^(٤٦) ، لما وجد الاسطقس . وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له
عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ،
ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي ، لان كل ما انقضى فقد
ابتدأ ، وما لم يتبدى فلا ينقضى . وذلك ايضا بين من كون المبدأ والنهاية

(٤٦) لهذه المسألة اهمية قصوى في حل مشكلة الشفع والوتر ، ومسألة
هل الحركة التي للأفلاك ازلية ، ام انها مجموعة حركات او دورات
كل منها محدثة لها بداية ونهاية ، فمجموعها هو كذلك حركة ، لها
نهاية وبداية . ولذلك ساقف قليلا عند تصور وفهم ابن رشد لها .
ان الإشارة الى ارسطو في النص اعلاه ، نجدها في : تفسير ابن رشد لما
بعد الطبيعة ج ٣ . ص ١٥٥٥ ، ١٥٥٨ . والنص هو : ان الجواهر
ليست جميعها فاسدة كائنة ، والا لكان كل شيء فاسدا كائنا . ولكن
الحركة ليست فاسدة ولا كائنة ، وكذلك الزمان ، فهما متصلتان .
ولا توجد حركة متصلة الا انتى في المكان ، ومن هذه المستديرة .
ونجد الشرح الكامل لهذه المسألة في مواضع من «السمع الطبيعي»
ومن الخير - لاتاحة الفرصة للقارئ لفهم هذا الموضوع الشائك - ان
انبه ان غرض ابن رشد فيما يأتي من نصوص عنه ان يبين ان الحركة
الكلية للعالم - لا حركة هذا الحجر او هذا الانسان - بل مفهوم الحركة
المطلقة ، في مقابل السكون المطلق ، ازلية مستمرة ، وهي ليست مجموعة
حركات جزئية لكل منها بداية ونهاية . وبذلك يحطم ابن رشد دليل
المتكلمين القائم على اعتبار ان للحركة بداية ، طالما انهم يتصورون انها
مجموعة دورات او حركات جزئية متلاحقة . فلنر كيف يصل ابن رشد
الى هذا . وسأتصرف قليلا في النصوص . في صدر المقالة الثامنة من
السمع الطبيعي يبين ابن رشد : ان ارسطو يقدم فرضين :

الاول : ان تكون الحركة حادثة لم تتقدمها حركة اصلا . الثاني ،
ان تكون حركة اولى لم تزل ولا تزال . ويضع لذلك مقدمات : (١) ان
من حد الحركة ، يظهر انها لا توجد الا في متحرك . (٢) ان هاهنا حركة
اولى مشتملة على كل العالم فاما واحدة ، او أكثر من واحدة . (٣) ان
امكن ان تكون حركة اولى ازلية ، فواجب انها حركة نقلة دورا (اي
حركة الافلاك الدائرية) .

من المضاف ولذلك يلزم من قال : أنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل،

ثم يفصل ابن رشد هذا كما يلي : «مما قيل في حد الحركة : انها كمال المتحرك ، يظهر انها لا توجد الا في متحرك ، ويظهر منه ايضا انه لا يكون شيء من لا شيء ، لان الكون اما ان يكون حركة ، او نهاية حركة ، فالمتكون جسم ضرورة . فلما تقرر له هذا الاصل - اي لارسطو - كان من البين انه ، ان كانت ها هنا حركة اولى متقدمة على جميع الحركات ، اما بالزمان ، واما بالطبع ، فاما ان تكون في متحرك كائن فاسد ، واما ان تكون في متحرك ازلي . ثم قال : فان كانت في متحرك كائن ، فليست هي الاولى لا بالطبع ولا بالزمان ، لانه لا يقدر احد ان يضع ان الحركة الاولى هي هيئة في متحرك متكون . ولو كانت المتحركات الاول التي في هذا العالم حادثة متكونة ، لكان لها حركة اولى متقدمة عليها ، اما بالزمان ، واما بالطبع ، والا لم يوجد الاخير . فلما تقرر له ان المتحرك بالحركة الاولى يجب ان يكون ازليا ، اخذ يطلب : هل يمكن ان توجد هذه الحركة الاولى ، متقدمة بالزمان على جميع الحركات ، من غير ان تتقدمها حركة زمانية اصلا ؟ ام انها هي متقدمة بالطبع فقط - اي بالذات - ؟ فاما تقدمها بالزمان على جميع الحركات ، فذلك انما يتصور بان يكون المتحرك بها لم يزل ساكنا ، ثم تحرك بعد ان لم يكن متحركا . الا انه اذا وضع هذا ، لزم ان تكون قبل الحركة الاولى المفروضة ، حركة اخرى متقدمة عليها ، فلا تكون اولى لا بالزمان ولا بالطبع ، وذلك انه اذا كان المتحرك موجودا لم يزل ، والمتحرك كذلك ، فاما ان تكون الحركة لم تزل ولا تزال ، واما ان يكون السكون لم يزل ولا يزال ، واما ان يكون ها هنا سبب آخر حادث ، اقدم منهما ، هو الذي اوجب للمحرك ان يحرك ، وللمتحرك ان يتحرك بعد ان لم تكن عنهما حركة . وكل حادث فاما ان يكون حركة ، واما تابعا لحركة . واذا كان ذلك كذلك ، فليس ها هنا حركة اولى ، لا بالطبع ولا بالزمان ، وذلك مستحيل . واذا امتنع ان يوجد للمتحرك الاول الازلي حركة اولى بالزمان ، فبين ان حركته الاولى لم تزل ولا تزال» . السماع الطبيعي . المقالة الثامنة . ص ١٠٧-١٠٩ . ولست اشك ان القارئ لم ينته الى حاصل ، على طول هذا النص ، ولذلك اضعه مبسطا ومختصرا كما يلي : قصد ارسطو ان يبين ان الحركة ليس لها بداية ، لا بمعنى ان كل حركة حادثة لها حركة قبلها ، بل بمعنى ان الحركة الكلية للعالم ، ليس لها مبدأ زمني . وبيان ذلك انه عند ارسطو ، كل حركة فهي لا بد في متحرك ، فاما ان نفرض حركة ليس

نها بداية ، واما ان تكون لها بداية ، اى حرية اولى . فاذا ابطالنا الفرض
 الثانى ، بقى الاول . فلنفرض ان للحركة بداية ، اى حركة
 اولى متقدمة على جميع الحركات ، فانها : اما ان تكون في متكون
 - المتكون هو الحادث الذى له بداية ونهاية ، مثل البخار من الماء ،
 وهكذا - ، واما ان تكون في اولى . ولا يمكن ان تكون في متكون ، لانها
 في هذه الحالة لا تكون حركة اولى ، وقد فرضناها اولى - اما لماذا لا يكون
 اولى ؟ ، فهو لان المتكون انما يتكون او يحدث بحرية ، فتكون هذه
 سابقة على تلك الحركة - ، فاذا لم تكن هذه الحركة الاولى في متكون ،
 فلا بد ان تكون في اولى . فاذا فرضناها في اولى ، : فاما ان تكون ليست
 ازلية مثل الازلى ، واما ان تكون ازلية مثله . فان نانت ازلية مثله ،
 فهذا يخالف فرضنا لها حركة اولى ، اى لها بداية . وان كانت ليست
 ازلية مثله فهذا يقتضى ان الازلى كان ساكنا ، ثم حدثت فيه الحركة
 الاولى ، ولكن حدوث الحركة يقتضى حركة سابقة عليها ، فلم تكن
 حركة اولى ، وعليه اذا ثبت استحالة افتراض حركة اولى في متكون ، او
 ازلى ، ثبت بطلان الفرض كله ، وهو افتراض حرية اولى لها بداية قبل
 كل الحركات . فبقى الفرض المقابل ، وهو ان الحركة ليس لها مبدأ ،
 وانها ازلية ، وموضوعها او المتحرك ازلى ايضا .

ونعود الى كلام ابن رشد ليقول لنا عن المغزى من كلام ارسطو
 هذا ، ومخالفته لما فهمه عنه يحيى النحوى والمتكلمون والفارابى وابن
 سينا وابن الصائغ .

يقول ابن رشد : « هذا هو الذى ينبغى ان يفسر به كلام ارسطو
 في اول هذه المقالة ، لا ما ظنه قوم ، من ان قصده انما كان ان يبين ان
 الحركة لا تخلو بالجنس . فانما كان نظره في جملة العالم ، والحركة
 التى لا تخلو بالجنس هى في جزء من العالم ، ويكون كل حركة مما
 دون الحركات الاول ، قبلها حركة ، هو امر موجود بالعرض وتابع
 للحركات الاول ، فانه لا يمكن ان يكون قبل الحركة الحادثة حركة
 حادثة بالذات ، لانه لو كان كذلك لم توجد حركة حادثة ، الا بعد انقضاء
 حركات لا نهاية لها ، وهو امر مستحيل . وهذا شئ قد بينه ارسطو
 في الخامسة من هذا الكتاب ، حين بين انه ليس يجب ان يكون حدوث
 الحركة بحركة ، ولا حدوث الكون بكون ، لانه لو كان ذلك كذلك ،
 لم يوجد الكائن الاخير (١) . وافلاطون ، ومن تبعه من المتكلمين من

(١) لان الامر سيتسلسل الى ما لا نهاية من الحركات وما لا نهاية له
 لا ينقطع ولا يتحقق جميعه فلا يوجد الكائن الاخير . واسارة ابن

أهل منتنا وملة النصارى ، وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا
فيما بالعرض انه بالذات ، فمنعوا ان توجد لها هنا حركة قبل حركة الى
غير نهاية .

فقالوا بوجود حركة اولى في الزمان (١) ، فلزم ان يكون قبلها
حركة ، فراموا ان يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوه (٢) .

رشد هي الى الفصل الخامس من السماع الطبيعي ونصه كما
يلي : « اذا كان المقصود بان للحركة حركة على اساس ان الحركة
موضوعة للحركة ، فهذا محال ، لان التغير ليس بموضوع للتغير ،
ولا هو شيء لاث مشار اليه ، ولو جاز ذلك لكان التغير ينقلب
عن طبيعته وهو التغير الى عدم التغير ، وهو ان تصير الحركة
سكونا او وضعنا لها بأنها حركة او تغير . اما اذا اريد به ان
يكون للتغير المتناهي الى سكون وفي تغير واحد ، تغير ، وللحركة
حركة الى غير نهاية ، فهو ممكن وضروري اذا كان بالعرض في
اشياء كثيرة ، وهو غير ممكن اذا كان بالذات وفي متغير واحد
بعينه ، لانه يلزم عنه خروج ما لا يتناهي بالفعل . ومستحيل
خروج شيء الى الفعل ، اذا كان متقوما باشيء لا نهاية لها .
بتصرف . السماع . الخاصة . ص ٦١-٦٢ .

(١) لانهم جعلوا كل حركة متوقفة في وجودها على حركة سابقة
لها كعلة ومعلول ، وهذا يقتضى وجودهما معا بالفعل ، وما لا
نهاية له لا يوجد بالفعل . فافتضاهم ذلك الوقوف عند زمان
اول بدأت فيه الحركات جميعا . ولكن ابن رشد سيبين ان
الحركة التي للعالم واحدة ازلية ، وان الحركات الجزئية
عرضية ، ولذلك لم يصطدم بمسألة استحالة تحقق حركات او
اشياء لا نهاية لها ، بعضها قبل بعض بالذات .

(٢) قصد ابن رشد هنا ، انه يلزمهم على ذلك تفسير : كيف تنشأ
الحركة اذا لم تكن موجودة ازلا؟ ان قيل بوجود الاله هو الذي
اوحدها ، فيلزم على هذا مخالفة دليل العلة التامة والترجيح
بلا مرجح . وان لم يفرض الاله فهذا يقتضى ان النقص والقوة
سابقة على الكمال والفعل ، فلا مبدل لهذا الوضع ، لان ما هو
بالقوة لا يصير بالفعل الا بواسطة شيء هو بالفعل ، وهذا مبدء
ارسطي :

واكثر من اوجب الشك على ارسطو ، من قال ان قصده في هذا الموضع - اى في اثبات ازلية الحركة - انما هو ان يبين ان قبل كل حركة حركة ، وانما اتى بحد الحركة لمكان هذا ، كما توهم ابو نصر عليه في كتابه في (الموجودات المتغيرة) ، وغيره ممن اتى بعده كابى سينا وابى بكر بن الصائغ . وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيى النحوى ، فاخذ يرد على ارسطو ، من قبل انه وضع ان قبل كل حركة حركة بانذات ، فعرض للمتفلسفين من اهل ملتنا في ذلك شك ، وهو الذى اضطر ابا نصر ان يضع في ذلك مقالته الموسومة (بالموجودات المتغيرة) ، فانه رام هنالك ان يفحص على اى نحو يمكن ان يكون قبل الحركة حركة ، وبين الممتنع من ذلك من الواجب ، وذلك انه زعم انه ان لم يكن ها هنا صنف واجب ، كان ما اخذ في حد الحركة باطلا ، لانه ظن ان حد الحركة انما اتى به ارسطو ليبين ان قبل كل حركة حركة ، وذلك كله ظن غير صحيح . فعلى هذا فليعتمد في هذا الموضع ، لان التفسير الاول - اى تفسير غيره ممن اورد اسمهم اعلاه - يعترض فيه شك من قال بحدوث العالم ، ويظن ايضا من ارسطو انه تناقض ، . السماع الطبيعى . الثامنة . ص ١٠٩-١١١ .

ولكى نيسر على البعض هذا النص الاخير ، اقول : ان هم ابن رشد وارسطو ، ان المتكلمين وغيرهم فهموا ان مقصود ارسطو هو ان قبل كل حركة حركة ، ولذلك اقاموا عليه قولهم ان هذا مستحيل ، ويلزم عنه حصول ما لا يتناهى بالفعل . وكذلك وضع عليه المتكلمون قولهم ببداية الحركة في الزمان ، ليتخلصوا من القول بتحقيق حركات لامتناهية بالفعل . وعند ابن رشد ان قصد ارسطو هو غير هذا . ان قصده حركة العالم كلها ليست عن حركة ولا تقتضى حركة سابقة عليها ، ولا يمكن تصورها حادثة ، والا لزم الاستحالات التى عرضها ابن رشد وعرضناها سابقا في اول النص . وكذلك لزم حصول ما لا يتناهى بالفعل . ولما كان ذلك كذلك ، فالحركة لا بداية لها ، ولا هى عن حركة ، كما بين ارسطو في المقالة الخامسة واقتبسته سابقا . فهكذا يسلم موقف ارسطو بعيدا عن الشبهات ، ولا تفيد في هدمه اقوال المتكلمين او يحيى النحوى عن استحالة تحقق ما لا يتناهى بالفعل . وصح ان تكون الحركة المطلقة قديمة وعنها تنشأ حركات لا الى نهاية بالعرض .

Metaph: Bk. vii. 9. 1. 50 a. 4.

انظر ما وراء الطبيعة

Bk. xii. 1071 b. 10—20.

وكذلك نفس الكتاب :

وفي مقالة اللام يقول ارسطو : « فان وجد محرك ، او فاعل وهو

الا يضع لها مبدأ ، لان ماله مبدأ فله نهاية ، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ^(٤٧) ، وما لا اول له فلا آخر له ، وما لا آخر له فلا انتهاء لجزء من اجزائه ، ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة : هل انقضت الحركات التى قبل الحركة الحاضرة ؟ كان جوابهم : انها لم تنقضى ، لان من وضعهم انها لا اول لها ، فلا انقضاء لها . فايهام متكلمين ، ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، ليس بصحيح . فقد تبين لت انه ليس في الادلة التى حكاهما عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان تبلغ مرتبة اليقين ، وانها ليس تلحق بمراتب البرهان ، ولا الادلة التى ادخلها وحكاهما عن افلاسفة في هذا الكتاب ، لاحقة بمراتب البرهان وافضل ما يجاب به من يسأل : عما دخل من افعاله في الزمان الماضى ؟ ان يقال^(٤٨) : دخل من افعاله مثل ما دخل من وجوده ، لان كليهما لا مبدأ

(٤٧) هذا تعريض بمذهب افلاطون والمتكلمين ، كما يشير صراحة في آخر النص الذى انا بصدد ايراده اعلاه في الصفحة التالية . وحول موقف افلاطون وارسطو والمتكلمين وجالينوس الخ ، والمصادر : انظر اطروحتى ص ٣٢٨ ، حاشية ٢ .

(٤٨) ليتذكر القارىء ما قلته ص ٤٣ . ونجد كلام ابن رشد هذا في كتاب آخر . يقول في كتاب : ما بعد الطبيعة . ضمن رسائل ابن رشد ، حيدر آباد ١٣٦٥ - ص ٩٤ . «ويلزم هؤلاء - اى المتكلمين - ، من اشتراطهم في الفاعل ان يكون متقدما بالزمان ، محالات اخر . فاذا سئلوا : كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان ؟ تاهت رؤوسهم لانهم : ان قالوا : بغير زمان ، فقد اقرؤا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان . وان قالوا : بزمان ، عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان . او يقولون : ان الزمان قائم بذاته ، وغير معلول ، وهذا مما لا يقولون به » . ويبدو ان فكرة ابن رشد هذه اعنى الاستشهاد بما تقدم من وجود الله في الماضى منذ الازل الى الوقت الحاضر ، على جواز افتراض زمان لا بداية له في الماضى ، وحركة واشخاص الخ

لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة ، ولا ان فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة ازلية . وذلك ان الموجود بالقوة لا يمكن ان يفعل ، فيجب ان يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا « مقالة اللام . ضمن (ارسطو عند العرب) ج ١ . فصل ٦ . ص ٥ .

له» (٤٩) • ويقول ابن رشد بعد هذا ، مناقشا فكرة الشفع والوتر الغزالية
 المارة اعلاه : « هذا القول - اى قول الغزالي : (لا بد من تصور العدد شفا او
 وترا •••) - يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، او في النفس ، واما
 ما كان موجودا بالقوة ، اى ليس له مبدأ ولا نهاية ، فليس يصدق عليه
 انه شفع ولا انه وتر» (٥٠) ، ولا انه ابتداء ولا انه انقضى ، ولا دخل في الزمان

كانت مسبوقه • فيحدثنا ابن حزم ، انه احتج على بداية الزمان بدليل
 مفاده : انه منذ ان كان الزمان الى الان يساوى من الان الى ما وقع من
 الزمان معكوسا ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان ، والمساوى
 لا يقع الا في ذى نهاية ، فالزمان متناه ضرورة ، وانه - اى ابن حزم -
 الزم بهذا الدليل بعض الملحدين ، وهو ثابت بن محمد الجرجاني
 «فأراد ان يعكسه علي في بقاء البارئ عز وجل •••» انفصل • ج ١
 ص ١٦-١٨ • كما ان ابن سينا والفارابي استخدموا نفس الحجة • انظر
 ج ٠ ف على قول الغزالي بالشفع والوتر الذى ساورده بعد الانتهاء من
 النص عن ابن رشد • كما اننا نجد في : النجاة • ص ٤١٩-٤٢٠ •
 والشفاء ج ٢ ، ص ٣٧٠-٣٨٠ •

(٤٩) تهافت التهافت • ص ١٧-٢٢ •

(٥٠) انظر ما سبق ص ٨٢-٨٩ • حيث اوضحت ان الخطأ في مثل اقوال
 الغزالي والكلاميين هو معاملتهم كمتناه ، ما هو ليس بمتناه • فعندما
 نفرض ان عددا ما هو ليس متناها ، فاننا نجعله متناها حالما نقول :
 انه : اما زوج او فرد ، لان كلمة زوج او
 فرد ، انما تطلق بحق العدد المحدود وليس اى عدد • ان كل زوج او
 فرد عدد ، ولكن ليس كل عدد زوج او فرد • فاذا قال شخص : العدد
 المحدود : اما شفع او وتر ، كان قوله صحيحا ، ولكن اذا قال : العدد
 اما شفع او وتر ، كان كلامه مغالطا ، لان من جملة العدد ما لا يتناهى
 وما لا يتناهى ليس شفعا ولا وترا ، لان الشفع يصير وترا اذا زدنا
 او انقصنا منه واحدا • ونحن نعرف مبدئين رئيسيين يقتضيهما منطق
 اللامتناهى : الاول : ان ما لا يتناهى مهما اخذنا منه لا ينقص ، ومهما
 زدنا عليه لا يزيد • بينما اى عدد نفرضه شفع او نفرضه وترا ، يمكن
 الزيادة فيه والانقاص منه • وبرهان ان ما لا يتناهى ، لا ينقص :
 لنفرض جدلا ان اللامتناهى اذا اخذنا منه عددا محدودا فانه ينقص ،

الماضي ولا في المستقبل ، لان ما في القوة في حكم المعدوم • وهو معنى قول الفلاسفة : ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة • وباختصار ، ان كل جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية ، فاما ان يتصف بذلك ١ - من حيث له مبدأ ونهاية خارج النفس • ٢ - واما من حيث له ذلك ، من حيث هو في النفس لا خارجها • فالاول ضرورة زوج او فرد • واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس • ان النفس لا تتصور ماهو غير متناه في وجوده ، فتتصف من هذه الجهة بانها زوج او فرد ، لامن جهة كونها في الخارج ، كما في الزمان والحركة الدورية • والسبب في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بصفة ، اوهم انه يوجد خارجها بتلك الصفة • ولما لم يكن شيء ، مما وقع في الماضي ، يتصور في النفس الا متناها ، ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا

فيصير الناتج متناها ٩-٣ = عدد محدود • فالان اذا جمعنا الناتج مع المطروح ، يجب ان يعود المطروح منه ، حسب بديهية تقول : اذا طرح من عدد ، عدد ، واعيد اليه ، عاد كالاول • وعليه : الناتج + المطروح = المطروح منه • فبالتعويض نقول ٣ + محدود (الحاصل) = محدود • لان احدى البديهيات تقول : اذا اضيفت كميات محدودة الى اخرى محدودة ، فالنتائج محدودة • فيظهر من هذا اننا لم نحصل على اللامتناهي • وعليه فافتراض ان ما لا يتناهي ينقص باطل • وانوقع في هذا الغلط ، هو الذي ادى بالكندی الى شحن رسائله بهذه المغالطات ، ليثبت تناهي جرم العالم ، وبالتالي حدوثه •

انظر رسائل الكندی الفلسفية ، نشر (ابو ريدة) ، القاهرة • ١٩٤٥ ج ١ • ص ١١٤ فما بعد ، ١٨٨ فما بعد ، ١٩٤ فما بعد ، ٢٠٢ فما بعد • وانظر بحثي عن هذه المسألة ضمن مقالتي : (دليل الكندی في حدوث العالم المستند على تناهي جرم العالم ، ونقده) الاقلام ج ١ ، السنة الثالثة ١٩٦٧ ص ١٤١ فما بعد • اما المبدأ الثاني فهو ان عقولنا لا يمكن ان تتفهم اللامتناهي كشيء بالفعل (موجود كله) ، بل كشيء بالقوة ، بمعنى اننا كلما فرضنا حدا او عددا ، امكن الزيادة عليه دائما • بينما افتراض اللامتناهي شفعا او وترا ينقض هذه الطبيعة •

طباعه خارج النفس • ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور جزء بعد جزء ، ظن افلاطون والاشعرية ، انه يمكن ان تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها • مع ان الاولى ان يضع ، من وضع للعالم مبدأ ، ان يضع له نهاية ، كما فعل كثير من المتكلمين ، (٥١) •

وبصدد احتجاج ابن رشد بمسألة النفوس ، وانها لا متناهية وموجودة بالفعل بعد الموت ، والتي سبق ان اشرت الى انها قول ابن سينا يقول ابن رشد : «واما وضع نفوس من غير هيولى - مادة - ، كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب القوم - اى الحكماء - لان سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم ، وسبب الاتفاق - اى كونها ذات ماهية واحدة - هو الصورة • واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ، بغير مادة ، فمحال ، (٥٢) • ويرد ابن رشد بقول آخر فيقول : «ان امتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل ، اصل معروف من مذهب القوم ، سواء كان اجساما او غير اجسام • ولا نعرف احدا فرق بين ماله وضع ، وما ليس له وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط ••• وهو خرافة ، لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما او غير جسم ، لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له • ولعل ابن سينا انما قصد اقناع الجمهور فيما اعتادوا

(٥١) تهافت التهافت ص ٢٤-٢٥ •

(٥٢) تهافت التهافت • ص ٢٦-٢٧ • وهذا ما يراه ابن سينا نفسه في

دليله على ان النفوس تولد مع النطفة ولا توجد قبلها في عالم علوى ، كما هو رأى افلاطون • ولذلك استحال عنده ان يفرض انها كثيرة قبل حلولها في الاجسام ، لانها واحدة بالصورة وليس فيها مادة تكثرها ، واستحال ان تكون واحدة ثم تجزأت في الاجسام ، لان البسيط لا ينجز ، ولذلك انتهى الى القول بانها تخلق مع كل نطفة •

سماعه (٥٣) من امر النفس ، لكنه قول قليل الاقناع ، فإنه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل ، اعنى اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين (٥٤) .

(٥٣) قلت سابقا ص ١٤٤ حاشية ٤٠ ان اسبابا خليقة دعت الى انقول بخلود النفوس الانسانية . ان المستحيل المخالف لمبدأ : ان ما لا يتناهى لا يوجد بالفعل ، هو ان يفرض المرؤ وجود جميع النفوس اللامتناهية معا ، على افراد ، في زمان متناه . والظاهر المرجح عندى ان ابن سينا انما قال بتكثر النفوس الانسانية بدون مادة واجساد ، على اساس ما كسبته كل نفس خلال حياتها مع الجسد في هذا العالم ، من خبرات ، فصارت بذلك لها شخصيتها المنفردة عن نوعها حتى بدون مادة . وهذا التشخص ، بعد موتها هي ، لا بعد قيام القيامة للجميع كما في التصور الكلامي والديني الشائع . وهذا يفسر شيئين : ١ - يفسر لماذا خالف ابن سينا المبدأ القائل عندهم : بان مكثر الماهية الواحدة هو الهيولى ، وبدونها تكون او تعود الكثرة شيئا واحدا بسيطا . ٢ - يفسر لماذا اجاز ابن سينا ان تكون هناك نفوس لا نهاية لها بعد الموت وباستمرار ، لا على اساس انها جميعا وهي لا متناهية بالعدد - تجتمع معا ، فيصير ما لا يتناهى موجودا بالفعل وهو مستحيل ، بل على اساس اللامتناهى بالقوة ، لان عملية موت الناس وذهاب النفوس الى الاعلى عملية دائمة ابدية لا نهاية لها . ومثل هذا لا يخالف مبدأ اللاتناهى بالقوة ، وهو بعيد عن اللاتناهى المتحقق بالفعل ، تماما كما يفترض ابن سينا وابن رشد ان اشخاص البشر في هذه الدنيا لا نهاية لعددهم ، لا باعتبار انهم جميعا متحقق وجودهم الان معا ، بل على اساس انه في كل آن من الزمان اللامتناهى ، يوجد اشخاص يعقب بعضهم بعضا ودائما . هذا هو رأيي ويحتاج الى مزيد نظر . ومنه يتبين ان ليس للغزالي حجة في هذا الصدد ، لان ابن سينا لا يقول بوجود جميع النفوس الانسانية اللامتناهية العدد بالفعل . ولعل في هذا ما يجلى بعض الغموض الذى يبدو ان ابن رشد يراه في موقف ابن سينا من هذه المسألة .

(٥٤) قوله : لكان الجزء مثل الكل وقوله : يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر يفسر عندى كما يلي : لنفرض جسما لا نهاية له موجودا بالفعل ، فاذا قسمناه يجب ان يكون كل قسم منهما لا متناهما ، لان مجموعهما يجب ان يكون لامتناهما . بينما لو كان كل منهما بعد

هذا هو موقف ابن رشد من احتجاج الغزالي على تناسخ الزمان
والحركات الفلكية بالشفع والنوتر • وفيما يلي جواب الفلاسفة (ابن سينا
والفارابي) حسب نقل الغزالي في التهافت :

ج • ف : « هذا ينقلب عليكم - على الغزالي والمتكلمين - في ان الله قبل
خلق العالم ، كان قادرا على الخلق بقدر سنة او سنتين ، ومدة الترك متناهية
او غير متناهية ؟ فعلى الاول ، يكون وجود الله متاهيا ، وان قلتم : غير متناهية ،
فقد انقضت امكانات لا نهاية لاعدادها » (٥٥) •

ج • غ : « الزمان والمدة عندنا مخلوقان ، كما سنبين ذلك عند الجواب
على الدليل الثاني » (٥٦) •

ج • د : « اكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ،

القسمة متناهيا لكان الناتج من جمعها متناهيا • فعليه يكون الجزء
مثل الكل ، اى ان جزء الجسم المقسوم يكون لا متناهيا مثل كله وهو
الجسم قبل القسمة • ونحن نعلم ان الكل اكبر من جزئه فهذا يعنى
- وكل منهما لا متناه - ان اللامتناهى اكبر من اللامتناهى ويمكن
تفسيره على طريقة حجج زينون • ولعل في النص التالى عن عبدالقاهر
البغدادي ، ما يفسر قول ابن رشد السابق ويؤيد صحة تفسيره على
اساس حجج زينون في القسمة الثنائية او السهم • يقول البغدادي في
(اصول الدين) اسطنبول ١٩٢٨ ص ٣٦ : « فاما اثبات للجواهر جزء
لا يتجزأ ، فعليه جمهور المسلمين غير النظام ، فانه زعم انه لا نهاية
لاجزاء الجسم الواحد • وبه قال اكثر الفلاسفة • ولو كان كما قالوه ،
لم يكن الجبل باعظم من الخردلة ، اذا لم يكن لاجزاء كل منها نهاية ،
لان ما لا نهاية له في الوجود ، لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود » •

(٥٥) تهافت الفلاسفة • ص ٣٥ ونجد شيئا لهذا الصيغة عند ابن سينا :
النجاة ص ٤٢٩-٤٣٠ ، والشفاء ج ٢ ص ٣٧٨-٣٨٠ •

(٥٦) تهافت الفلاسفة ص ٣٦ •

فلذلك كلام الدليل عن مدة الترك ، غير صحيح ، لان الخصم لا يسلم ان للترك مدة ، فلا يصح ان يقال : هو اما متناه او غير متناه (٥٧) .

وقد اوضحت سابقا ، ان الجواب الذى يقدمه الغزالي ومفاده ، ان الزمان عدد حركة العالم ، فاذا لم يكن عالم ، لم يكن زمان - وهو ما سيوضحه في رده على دليل الفلاسفة الثانى فيما بعد - جواب غير مفيد . كما ان قول ابن رشد : بان الله ليس بذى زمان ، وان الترك لا يعترف به الخصم ، غير مدرك لحقيقة حجة الفلاسفة السابقة . ذلك اننا نتحدث عن زمان الله نفسه . ان الله له زمان على اساس ان الزمان هو مقياس وجود المتزمن وهو الله ، ونسميه الزمان المطلق او السرمد والدهر (٥٨) . ولاشك انه قد انقضى زمان منذ الازل حتى اوجد الله العالم ، ومعه الزمان المحصور الذى هو زمان العالم المحدث . فهذه المدة منذ اوجد الله العالم راجعين الى الورا في الماضى عبر الازل ، هى مدة كان الله فيها تاركا ، اى غير موجد للعالم حسب مذهب المتكلمين ، فهذه المدة يلزم المتكلمين : اما ان يقولوا انها ذات بداية ، فيصير الله - لانها زمنه - ذا بداية ككل حادث له بداية ، وهذا يناقض اقرارهم بازليته ، واما ان يقولوا : ان مدة الترك هذه ، ليست ذات بداية ، فيلزم انقضاء ما لا نهاية له من الزمان ، فيجوز عندئذ للفلاسفة ان يقولوا مثل هذا القول فيما يخص الحركة والاشخاص الانسانية للامتناهية الخ .

فقد وضع قوة حجة جواب الفلاسفة هذا ، وعدم كفاية اعتراض الغزالي باعتذار ابن رشد من اجلهم .

(٥٧) انظر مما يلى : الفصل الرابع .

(٥٨) ابن سينا : تسع رسائل . ص ١٢ والنجاة . ص ١٩٢ وابو البركات : المعتبر . ج ٢ فصل ١٧ ، ١٨ الى ص ٨٠ .

وعلى كل حال فإن التعديل الذى يجريه ابن رشد على قول الفلاسفة
السابق ، تعديل يجعل جوابهم في نجوة من الاعتراض عليهم بمسألة كون
الله في زمان ام لا ؟ يقول ابن رشد : «وانما الذى يلزمهم - اى يلزم المتكلمين
بامكان افتراض دورة حالية قبلها دورات لا نهاية لها - ان يقال لهم : حدوث
الزمان ، هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه ابعد من الان الذى
نحن فيه ، او ليس يمكن ؟ فان قالوا : ليس ، فقد جعلوا قدره الله قادرة على
مقدار محدود ، وان قالوا : يمكن ، قيل وهل يمكن ان يكون طرف ابعد
من الطرف الثانى وهكذا ؟ فان قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، قيل : فما هنا
امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم على قولكم في الدورات
ان يكون انقضاؤها شرطا في حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ، وان قلتم :
ان ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما الزمتم خصومكم في الدورات الزمكم (٥٩) .

الفصل الثاني

ما مر هو الاعتراض الاول للغزالي على دليل العلة التامة ، على اساس ان الارادة الالهية القديمة اقتضت احداث العالم في الوقت الذي وجد فيه ، واجوبة الفلاسفة ، وموقف ابن رشد من الفريقين . وقبل ان نورد اعتراض الغزالي الثاني لابد من استعراض الجدل حول فرع آخر يتشعب من اعتراض الغزالي الاول ويتعلق بقول الغزالي : ان الارادة القديمة خصصت او اقتضت ان يوجد العالم في وقت مخصوص .

ض . ف . : ان تخصيص الارادة لخلق العالم في زمن مخصوص أمر غير ممكن . والحجة هي : « ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها ، فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده ، والشئ لا يتميز عن مثله الا بمخصص ؟ فان قلم : ان الارادة خصصت ، فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت » (١) .

ج . ع . : انما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد بالارادة . والارادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ، ولو لا ان هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص وراء القدرة ، قيل : للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله ، فقول القائل : لم اختصت الارادة باحد المثليين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم ؟ فيقال : لان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذلك الارادة ذاتها تميز الشئ عن مثله » (٢) .

(١) تهافت الفلاسفة . ص ٣٦-٣٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ٣٨ وقد اشرت الى سبق الاشعري الى هذا الجواب . ص ١١٧ رقم ٤ متن من هذا البحث . ونجده في كتاب الغزالي « الاعتقاد في الاعتقاد » ص ٤٣-٤٦ مفصلا . معراج السالكين من ٤١ فما بعد .

ونجد تفصيلا لمسألة الإرادة المخصصة في (الاقتصاد) ، فعند حديث الغزالي عن صفة الإرادة وانها ضرورية لله ، يقول :

« ندعى ان الله تعالى يريد لافعاله ، وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بطوبى من الجوار لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجع ، ولا تكفى ذاته للترجيح ، لان نسبة الذات الى العبد واحد وكذلك القدرة لا تكفى فيه ، لان نسبة القدرة الى العبد واحد ، وكذلك العلم لا يكفى ، خلافا للكعبى ، (٣) .

« فان قيل : هذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة ، فان القدرة كما لا تناسب أحد العبدين (أى تختص باحدهما دون الآخر) فالإرادة كذلك ، ينبغي ان يكون اختصاصها بمختص الى ما لا نهاية . قلنا : هذا سؤال غير معقول غير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق الا اهل السنة ، قالنا : فبقية اربع فرق ، . وهى تصرف .

- ١ - قول الفلاسفة : الذات قديمة وليس لها صفة زائدة ، والعالم قديم كذلك ونسبة العالم الى الله كنسبة المعلول الى العلة والنور الى الشمس .
- ٢ - المعتزلة ، قالوا : العالم حادث ، حدث في الوقت الذى حدث فيه ، لا قبله ولا بعده ، لإرادة حادثه ، حدثت له لا في محل اقتضت حدوثه .
- ٣ - القائل : حدث العالم بإرادة حادثه ، حدثت في ذات الله ، والله محل للحوادث (٤) .

(٣) الاقتصاد ص ٤٣ .

(٤) هذا رأى الكرامية والهشامية ، واما الراى الاول فليس هو قول جميع المعتزلة بل قول العلاف منهم . والقول الرابع هو قول الاشاعرة وهنطلي الطريق الصحيح - اهل الحقنة - على الا تأخذ هذه التسمية بمقابلة الشيعة (تفصيل هذه المواقف في أطروحتى القسم الثانى الفصل الثانى ص ٢٧٨-٢٨٢) .

٤ - حل اهل السنة ، وهو الذي اختاره الغزالي : العالم حدث في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت ، من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم . يقول : ولكل هذه الفرق اشكال الا القول الرابع .

وينتقد الحلول الثلاثة فاولا : رده على قول الفلاسفة اعلاه : قولهم بقديم العالم محال ، لان الفعل يستحيل ان يكون قديما ، اذ معنى كونه فعلا^(٥) انه لم يكن ثم كان ، فان كان موجودا مع الله ابدا ، فكيف يكون فعلا ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، وهو محال من وجوه على ما سبق^(٦) . ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال ، لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو : ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده مع تساوى نسب الاوقات الى الارادة ؟ فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا عن خصوص الصفات ، اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض^(٧) . ومن اعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم

(٥) فهذا التعريف للفعل ، هو نقطة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان . ولذلك فهو مصادرة على المطلوب . وهذا البحث كله انما هو اجلاء لهذا الخلاف ، فان الفلاسفة لا يقولون بان العالم قديم بالذات وبالزمان ، وهو فعل الله . بل يقولون : هو محدث بالذات ، ولكنه قديم بالزمان ، لان الله علة تامة لو لم تفعل ازلا لكانت ناقصة ، على ما عرضناه في دليل العلة التامة .

(٦) المحالات ثلاثة ، ذكرها قبل ذلك في الاقتصاد نفسه ص ١٦-١٧ واوردتها فيما تقدم من هذا البحث ص ١٣٨ .

(٧) يريد الغزالي : ان كان الفلاسفة لهم بعض الحق في سؤالهم عن : لم خصصت الارادة وقتا من سائر الاوقات ، مع ان الاوقات متساوية ؟ فانهم انفسهم يقولون بتخصيص الارادة وصفات الله لواحد من

عنه ، أمران ، اوردناهما في كتاب التهافت ، ولا مخصص عنها البتة (٨) .
والخلاصة : ان لا بد من القول بوصف زائد على الذات من شأنه
تخصيص الشيء من مثله ، وهو الارادة .

اما رد الغزالي على فريق المعتزلة - جواب (٢) اعلاه - فهو :

٣ - كيف يكون الله مريداً بارادة لا في محل ؟ فاذا لم تكن فيه - اي
في الله - كان القول هجراً .

٢ - لم حدثت الارادة في هذا الوقت على الخصوص ؟ فاما القول
بارادات متسلسلة ، واما القول : حدثت الارادة لا بازادة ، فليحدث العالم
في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة .

اما رده على القائلين بحدوث الارادة في ذاته - جواب (٣) اعلاه - فهو :
دفعوا احد الاشكالين - السابقين على المعتزلة - ، وهو كونه مريداً بصفة في
غير ذاته ، ولكن زادوا اشكالا آخر ، وهو كونه محلاً للحوادث ، وذلك
يوجب حدوث الله . وبقيت عليهم بقية الاشكال - الذي على المعتزلة - .

« اما اهل الحق - الحل الرابع اعلاه - فان قول القائل : لم تعلق
بها - اي لم تعلق الارادة بالحدوثات - ، واضدادها مثلها في الامكان عندهم -
اي عند اهل الحق - ؟ سؤال خطأ ، فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة
شأنها تميز الشيء عن مثله ، والسؤال مثل القول : لم اوجب العلم انكشاف
المعلوم ؟ فيقال : بلا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم ، (٩) .

امكانات متعددة ، بلا مخصص سوى ان الصفات الالهية شأنها
التخصيص ، مثل كون العالم عندهم على شكل وحجم معين ، مع جواز
ان يكون على غير هذا الشكل والمقدار . وسنعارض هذا مفصلاً في
التهافت (انظر ما يلي ص ١٦٨ - ض غ - الثاني) :

(٨) انظر ما يلي ص ١٦٨ - ض غ - الثاني

(٩) جميع ما ذكرناه اعلاه عن (الاقتصاد) ص ٤٣-٤٦ .

جـ ف : « اثبات ضغة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض ، فان كونه مثلاً ، انه لا تميز له ، وكونه مميزاً ، انه ليس مثلاً . ومن جهة اخرى ، فان ارادتنا لا تميز الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان خد حان من الماء يتساويان من كل وجه ، لم يمكن ان يأخذ احدهما بل انما يأخذ ما يراه احسن أو اخف أو اقرب الى جانب يمينه ، ان كان عادته تحريك اليمين ، او سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي ، والا فلا يمكن تمييز الشيء عن مثله بحال » (١٠) .

والذي يلوح لي ان قول الفلاسفة : فان ارادتنا لا تميز الشيء عن مثله . . . الخ . « انما ارادوا به انه بالنسبة لنا يستحيل ان يوجد مثلاً (١١) . ذلك ان الذي يحكم على شيئين بالتماثل او بالاختلاف هو نحن ، والعلاقة بين ذواتنا وبين الموضوع ، هي التي تقرر الحكم ، ولما كان وجود شيئين بالنسبة لنا ، لا يمكن ان يكون واحداً من كل وجه ، لاختلافهما عن بعضهما بالنسبة لنا بالمكان او الوضع او ما شابه ، استحال وجود مثلين . وتلك هي النقطة المهمة في جواب الفلاسفة ، والتي ارى ان الغزالي في اجوبته عليها ، قد غفل عنها او تغافل . فان جوابه ينصب على افتراض صحة تسليم الفلاسفة بوجود المثلين ، وان نقطة الخلاف بينه وبينهم هل يمكن الارادة ان تميز وتختار واحداً من المثلين ام لا ؟

والى القارىء توضيح موقف الغزالي :

(١٠) تهافت الفلاسفة ص ٣٩ .

(١١) يقول زادة في (تهافته) ص ٨ : « واعتراض عليه بعض الافاضل : باننا لا نسلم امكان وجود رغييف يتساوى جميع جوانبه ، ولو جاز مثل ذلك لاستحال ان يأكل الى ان يموت جوعاً ، اذ المحال جاز ان يستلزم محالاً آخر » . وهذا يذكرنا بمسألة حمار جوردان .

م. غ. : يقوم موقف الغزالي من قول الفلاسفة هذا على اعتراضين :

ض. غ. الاول : ان التمييز بين المثليين ممكن لارادتهما ، فهو ممكن بالاولوية للارادة الالهية ، فاننا نفرض تمرتين : بين يدي المتشوق اليهما ، العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ احدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، حتى لو فرضنا المثلية بين التمرتين في الحسن والقرب وتيسر الاخذ ، (١٢) .

ض. غ. الثاني : يقدم الغزالي امثلة عن مذاهب خصومه ، يقولون فيها بتخصيص الارادة للشيء عن مثله بصفة في الفاعل للعالم ، فممكن ان يكون العالم بشكل وكمية غير هذه ، اكبر او اصغر . وكذلك في مسألة القطبين «على مذهبكم ، خصصتم المثليين في مسألتين : الاولى مسألة القطب ، فان السماء كرة متحركة على قطبين ثابتين ، الجنوب والشمال ، وكرة السماء متشابهة الاجزاء ، لانها بسيطة ، لاسيما الفلك الاعلى التاسع فانه غير مكوكب اصلا ، فما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم الا ويتصور ان يكون هو القطب ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية ؟ والمسألة الثانية : تهين جهة حركة الافلاك ، بعضها من المشرق الى المغرب ، وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات ، فاحسبها ، وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق ، (١٣) .

ملاحظات حول اقوال الغزالي (ض. غ. الاول والثاني) :

حاصل اعتراضات الغزالي اربعة : الاول : ان التمييز بين المثليين ممكن . الثاني : لا بد لكم من القول بالارادة المخصصة للشيء عن مثله في تعيين شكل

(١٢) : تنهاخت الفلاسفة . ص ٤٠ .

(١٣) : تنهاخت الفلاسفة ، ص ٤١-٤٥ ، وممر اج- ص ٤٤- والاقتصاد ص

٤٤- ٤٥ . ونجد قوله بتخصيص احوال المحدث بالوقت والمقدار الخ .

في «قواعد العقائد» ص ٩٤ .

ومقدار العالم • الثالث : وكذلك في مسألة القطبين • الرابع : وفي مسألة الحركة المشرقية والغربية •

وقبل ان ادخل في ردود الفلاسفة وابن رشد وحلولهم لهذه الاشكالات احب ان اوضح بعض النقاط التاريخية •

فاولا : اوضحت - فيما يتعلق بمسألة التخصيص والجواز ، التي يدخل فيها مسألة شكل ومقدار العالم - في اطروحتي تاريخ ظهور فكرة التخصيص Specification وانها لا تتأخر في ظهورها عن القرن الثالث الهجري بالتأكيد • بل انها تعود الى اسبق من هذا ، الى مطلع القرن الثالث ونهاية القرن الثاني ، لانها تعتمد على فكرة الجواز Contingency ، التي نجدها عند ضرار ومدرسة الاعراض^(١٤) . فقد كان ضرار ومدرسة الاعراض يرفضون الضرورة في الاشياء ، وينكرون السببية والفواعل الطبيعية ، ويرجعون كل علاقة مشاهدة بين سبب ومسبب الى فعل الله المباشر ، وينكرون وجوب الاصلح القائم على اساس انه ليس في الامكان خير مما كان

No Thin, potential is better than what exists.

التي كان يعتقدونها بعض المعتزلة • وعلى كل حال ، فإنه من المؤكد اننا نجد فكرة التخصيص والجواز واضحة في اواخر القرن الثالث ، فهي واضحة عند الماتريدي والاشعري • وبذلك يتبين ليس فقط كون الغزالي قد استعارها ممن سبقه ، بل وانها سابقة على الجويني الذي ينسبها الى ابن رشد والشهرستاني وونسنت • وهي اقدم كذلك من الباقلاني استاذ الجويني ، الذي حاول ما جد

(١٤) انظر عن هذه لمدرسة وتاريخها «الفصل الثالث من القسم الثاني من اطروحتي ص ٣٤٦ فما بعد • حيث يشار لأول مرة في تاريخ هذه الدراسات الى المدارس الكلامية في اصل العالم وتفصيلها» •

فخرى ان يثبت انه اول من قال بها^(١٥) . وفيما يلي بعض النصوص المؤيدة لهذا الحكم :

... يذكر الشهرستاني عن الاشعري قول الاخير : « لا معنى للمريد الا انه ذو ارادة .. » ، ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل^(١٦) . ويقول الماتريدي في واحد من استدلالاته على حدوث العالم بمحدث غيره :

(١٥) تفاصيل هذه الاحكام في الفصل الثاني من القسم الثاني من اطروحتي ص ٣٠٢ فما بعد ، ونظرا لانها مازالت قيد الترجمة الى العربية ، اضع بين يدي القارئ بعض المصادر بغية مراجعتها لمن شاء .

نظهر فكرة التخصيص عند الجويني « الارشاد » : نشر لوستياني باريس ١٩٣٨ ص ١١ ومفصلا في الرسالة النظامية : نشر الكوثري .

القاهرة ١٩٤٨ وترجمها وعلق عليها هالمون كلويفر . القاهرة ١٩٥٨ ويستعمل الجويني كلمة مخصص في كتابه : « المع الادلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة » تحقيق الدكتور فوقية حسن محمود . القاهرة ١٩٦٥ ص ٨٠ ، فما بعد . اما اشارة ابن رشد والشهرستاني

وونسك الى الجويني ، كاول من قال بالتخصيص ، فنجدها في : ابن رشد « مناهج » . ضمن : « فلسفة ابن رشد » . نشر مولر ، ميونيخ

١٨٥٩ ص ٣٧ . والشهرستاني « نهاية الاقدام » . ص ١٢ ، واشارة وونسك في كتاب : بنس « مذهب الذرة » . ترجمة ابو ريده القاهرة ١٩٤٨ ص ٣٩ . اما اشارة ماجد فخرى الى الباقلاني ففي مقاله :

The classical Islamic Argument for the exestence of God.

M.W. April 1957. p. 139. Note. 29.

اما عن وجود فكرة التخصيص في اواخر القرن الثالث فنجدها في كتاب « المسائل » لابن رشيد ، ليدن ١٩٠٢ ص ٦٥ و ٧٦ فما بعد .

و « التوحيد للماتريدي » مخطوط . Combrdgie, Add 3691

ص ١٥-١٦ . وعن الاشعري انظر الشهرستاني « الملل » . ج ١ ص ٨٦ . هذا بالاضافة الى عدة كتب وبحوث اخرى تؤكد النتائج اعلاه ، لم نذكرها خوف التطويل .

(١٦) الشهرستاني « الملل » ج ١ ص ٨٦ .

« انه لو كان بنفسه - اى لو وجد العالم بنفسه - ، لم يكن وقت احق به من وقت ، ولا حال اوثى من حال ، ولا صفة اليق به من صفة • واذا كان على اوقات واحوال وصفات مختلفة ، ثبت نه لم يكن به • ولو كان ، لحاز كل شىء لنفسه احسن الاحوال والصفات ، فتبطل الشرور ، فدل وجودها على كونه بغيره» (١٧) •

ويقول الباقلانى : « الحوادث متجانسة ، ولا يجوز ان يكون المتقدم منها متقدما لنفسه ، لانه لو كان متقدما لنفسه لوجب تقدم كل ماهو من جنسه ، وكذلك لو تأخر لنفسه • في العلم بان المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم اولى منه بالتأخر ، دليل على انه له مقدما قدمه وجعله في الوجود ••• ، وكذلك اختصاص ما اختص من الاجسام بشكل معين مخصص ، لا يمكن ان يكون لنفسه اول صحة - اى لجواز - قبوله له ، لان ذلك لو كان كذلك ، لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد ، حتى يجتمع فيه جميع الاشكال المتضادة ، وفي فساد ذلك ، دليل على بطلان هذا ، واثبات أن كل ذى شكل منها ، انما حصل كذلك بمؤلف الفه وقاصد قصده كونه كذلك» (١٨) •

ولعل النص التالى عن كتاب «المسائل» • لا يبقى للغزالي سوى الاعادة والتكرار ، في قوله عن الارادة المخصصة ، لذاتها ، بين المتماثلات وسواها • وهذا الكتاب صاحبه احد المعتزلة (٩٣٢-١٠٦٨م) • يقول « ان المعتزلة من البغداديين كانوا يشنعون على شيوخه من البصريين ، لقول الاخيرين بعدم جواز ان ينفى الله بعض الجواهر دون بعضها ، مع انها جنس واحد فكان البغداديون يقولون للبصريين : « جوزوا ان ينفى الفناء - الذى يوجده الله -

(١٧) الماتريدى «التوحيد» ص ١٥-١٦ •

(١٨) التمهيد • ص ٢٣-٢٤ •

بعض الجواهر دون بعض ، من غير مخصص ، كما انه يجوز ان يوجد
 المقادر احدى الضدين دون الآخر ، مع انه يصح منه ايجاد كل واحد منهما ،
 ويعيب المؤلف ابو رشيد - وهو قول ابو هاشم (١٩) وابو علي من شيوخ
 المعتزلة ايضا : « هناك مخصص ، وهو كونه قادرا ، ولا يمكن ان يعلل الامر
 موجب ، لان ذلك يعود على تعلقه بالقادر بالنقض (٢٠) فأن قيل :
 ليست الإرادة تتعلق بهذا المراد دون غيره ، وان كان حالها معه كحالها مع
 غيره ؟ قيل له : « ليس الامر على ما قدرت ، من ان حالها معه كحالها مع
 غيره ، وذلك انها ، لما هي عليه ، تتعلق بهذا المراد دون غيره ، فلو تعلقت بغير
 هذا المراد ، لكان في ذلك قلب جنسها » (٢١) .

ثانيا : وفيما يخص احتجاج الغزالي بمسألة القطبين والحركات
 الشرقية والغربية ، فأن ثمة ما يدعوني الى الاعتقاد بان هذه المسألة اثبتت من
 قبل الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالي . فنجد ابن سينا يشير صراحة الى احتجاج
 بعض خصومه بمسألة اختلاف حركات الافلاك شرقية وغربية وما اشبه ذلك ،
 فيقول : « اما لم قيل ان هذه الاجوال هي هكذا وما الحكمة في الحركة
 المستديرة ، ولم هي ، ولم بعضها شرقية وبعضها غربية (الخ من اسئلة)
 . . . فذلك يضيق عن مثل هذا القصد وان الناس اعداء ما جهلوا » (٢٢) .

(١٩) ابو هاشم : هو «عبد السلام بن ابي علي الجبائي . ت ٣٢١ هـ وهو
 رئيس معتزلة البصرة بعد ابيه . وابو علي : هو « ابو علي الجبائي المار
 ذكره . ت سنة ٣٣٠ . واسمه محمد بن عبدالوهاب .

(٢٠) اي اذا اوجبنا على قدرة الله ان تتعلق بجميع الممكنات دون ان تكون
 قادرة على التعلق باي منها ، رفضنا بذلك كونها قدرة ، لانه ليس من
 معنى لان تكون القدرة قدرة ، اذا لم تكن قادرة على التخصيص لذاتها
 وليس لاي اعتبار آخر . وخلاف ذلك يجعل الله ناقصا اي غير قادر .

(٢١) المسائل . ص ٧٦ . ونص مشابهه . ص ٧٧ . وانظر كذلك ص ٦٥ .

(٢٢) تسع رسائل . ص ٣٤ الرسالة الثانية في الاجرام العلوية .

والحق ان ابن سينا يفصل الجواب على هذه الاشكالات من خلال فلسفته ، فهو يشرح ترتيب الكون والعناصر الاربعة ، وحركاتها المستقيمة ، وكون العالم كروي ، ولماذا ، واختصاص جرم الكل - الفلك الاخير - بحركة معينة واختصاص كل فلك وكوكب بحركة ، الخ . من المسائل ، ومنها : لماذا يكون العالم بهذا المقدار . ومن جملة اجوبته العامة : ان العالم كائن حتى وسنفصل ذلك في اجوبة ابن رشد على اشكالات الغزالي هذه بعد الانتهاء من هذه الملاحظات .

على ان هذه الاسئلة موجودة قبل ابن سينا ، فانها موجودة في كتب ارسطو^(٢٤) . وهذا ما يدل عليه كلام ابن رشد في شروحه على ارسطو^(٢٥) .

ومما يدل على ان هذه الاشكالات اثيرت قبل الغزالي ، اننا نجد عند ابن حزم صدى لها . يقول ابن حزم ، بعد ان يذكر اثارا تدل على الصانع ، مثل دوام دوران الافلاك على اختلاف مراكزها ، ودوران الافلاك كلها من غرب الى شرق ودوران الفلك التاسع الكلي على العكس ، وادارته جميع الافلاك مع نفسه ، فحدث من ذلك حركتان متعارضتان من حركة واحدة ، اقول ، يقول بعد هذا كله : «وليس يمكن البتة في حس العقل ان تكون هذه

(٢٣) فصل ابن سينا الجواب على هذه الاشكالات وسواها ضمنا في خلال عرضه لفلسفته الطبيعية ، مثل اختصاص كل كوكب بحركة معينة الخ . . .

وعرضه لهذه الفلسفة مطول فلا يمكن سوى الإشارة اليه .
النجاة ص ٤٢٤-٤٩١ ، وكذلك عن سبب كروية العالم ص ٢٢٦-٢٥٨
وفي الشفاء يعرض لهذه المسائل : الالهيات ج ٢ . ص ٣٨٢-٤١٤ .

(٢٤) فاندنبرغ

Van Den Bergh : Op. Cit. Vol. 11. Note. 2. p. 21 : Note. 4, p. 28
and Note. 3. p. 30.

(٢٥) انظر جواب ابن رشد فيما يلي . عند الكلام عن حلول اشكالات الغزالي هذه ، حل ابن رشد .

المختلفات المضبوطة ضبطاً لا تفاوت فيه ، من فعل طبيعته ، ولا بد لها من صانع قاصد الى صنعه ، (٢٦) . وفي نص آخر نجد ادراكاً للمشكلة كما اثارها الغزالي . فحينما يتكلم ابن حزم عن علوم عصره ، وخصوصاً علم الفلك ، يقبل ما وصل اليه هذا العلم ماعداً مسائل منها : القول بان الكواكب لها نطق وتدير لما دونها . فيكفر الفلكيين ومن قال بهذا القول ويقول : « ان كان لا تأثير - أى للكواكب - في العالم ظاهر ، فليس تأثيرها تأثير ملك واختيار ، يدل على ذلك ما ذكرناه في كتابنا هذا ، من ان الكواكب مضطرة لا مختارة (٢٧) » ، وانما تأثيرها كتأثير النار بالاحتراق والماء بالتبريد وما جرى هكذا وكل ذلك غير ناطق . والكواكب والافلاك جارية هذا المجرى ، لان تأثيرها تأثير واحد لا يختلف ، وحركتها حركة واحدة . لا تختلف ، وليس كذلك المختارة . ولقد قال لى بعضهم - وقد عارضته بهذا - أن المختار الفاضل يلزم افضل الحركات فلا يتعدها ، وتلك الحركة الدورية هي افضل الحركات (٢٨) . فقلت له : وما دليلك على ان تلك الحركة افضل الحركات ؟ ومن اين صارت الحركة من شرق الى غرب او من غرب الى شرق ، افضل من الحركة من جنوب الى شمال ، او من شمال الى جنوب وكيف يكون عندكم افضل الحركات ، والافلاك الثمانية تتقل من غرب الى شرق ، والتاسع من شرق الى غرب ، فأى هاتين الحركتين قلتم انها افضل عندكم وقد اختار الآخر الحركة التي ليست افضل ؟ (٢٩) .

(٢٦) الفصل ج ١ . ص ٢١ - ٢٣ .

(٢٧) يشير الى النص اعلاه . انظر النص قبل هذا عنه .

(٢٨) مراد مناقش ابن حزم ان سيرها على وتيرة وحركة واحدة ليس دليلاً على انها غير مختارة ، لان هذه الكواكب فاضلة ، والفاضل يختار افضل الحركات ويواظب عليها لان تحوله عنها الى سواها تحول الى ما هو ليس افضل .

(٢٩) ابن حزم «الفصل» ج ٢ ص ٩٦ .

اجوبة ابن رشد والفلاسفة على هذه الاشكالات الغزالية :

سنعرض هنا لجواب ابن رشد عن ض. غ. • الاول الذى يؤكد فيه الغزالي ، ان التمييز بين المثليين ممكن ، ثم جواب الفلاسفة على ض. غ. الثانى ، ونعقبه بجواب ابن رشد •

١ - ج. د على ض. غ. • الاول :

١ - تخصيص الارادة للمراتب المفروض انها متشابهة كاذب ، لان المرادات في هذه الحالة (٣٠) ليست متماثلة بل متقابلة (٣١) • فأن قالوا : أنها اى المرادات متماثلة بالاضافة الى المريد الاول المقدس عن الاغراض ، وهذه الاغراض هى التى تخصص الشئ بالفعل (٣٢) عن غيره (٣٣) ، فان الجواب يكون هو : ان الاغراض المكملة لذات المريد مستحيلة على الله ، واما الاغراض التى لذات المراد ، مثل اخراج الشئ من العدم الى الوجود ، فانه لا شك في ان الوجود افضل له من العدم ، اعنى للشئ المخرج ، وهذه هى حال الارادة الاولى مع الموجودات ، فانها انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات واولا (٣٤) •

(٣٠ ، ٣١) حالة ايجاد العالم منذ الازل او عدم ايجاده • والحق ان العلاقة بين الوجود والعدم ، والايجاد وعدم الايجاد ، هى علاقة مقابلة لا مماثلة بين شيئين • ولذلك فان اختصاص ارادة الله بالايجاد او بعدمه ، هو ليس من قبيل التمييز بين المثليين • فسقط اعتراض الغزالي الاول كله •

(٣٢ ، ٣٣) اى بالايجاد • عن عدم الايجاد •

(٣٤) حاصل كلامه هنا « انه اذا سلمنا بان الله منزّه عن الاغراض فيجوز ان يوجد اولا يوجد • فان الايجاد هو افضل لنا وللعالم من عدم الايجاد فمن هنا يكون الايجاد افضل من عدم الايجاد ، فيكون في هذه الافضلية ترجيح للايجاد على عدمه ، وان كانت الارادة الالهية منزّهة عن الاغراض •

٢ - اما عن ارادتنا ومثل التمرتين ، فان اخذ الانسان احدي التمرتين هو ليس تمييز المثل عن مثله ، وانما هو اقامة المثل بدل مثله ، فأى منهما اخذ بلغ مراده . فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احديهما عن الترك المطلق ، لا بأخذ احديهما وتمييزه عن ترك الاخرى ، اعني اذا فرضت الأغراض فيهما متساوية ، فانه لا يؤثر احديهما على الثانية وانما يؤثر اخذ واحدة منهما ايهما اتفق ويرجح على ترك الاخذ^(٣٥) فالارادة مستحيل ان تميز احد المثليين وترجحه على صاحبه بما هو مثل . فان كان وجودهما من حيث هما شخصان ، فكل شخصين يغير احدهما الثاني بصفة خاصة به ، فان تعلقت الارادة بالمعنى الخاص من احدهما ، تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني ، لمكان الغيرية موجودة فيهما^(٣٦) . فاذا ، لم تتعلق الارادة بالمثليين من جهة ما هما متماثلان^(٣٧) .

(٣٥) اما في مثل ايجاد الله للعالم او عدم ايجاده ، فمثل التمرتين لا ينطبق ، لان الايجاد ليس كعدم الايجاد ، واذا سلمنا بانطباقه ، فهو دليل على ان الايجاد - ويساوي هنا اخذ احد التمرتين - هو افضل للمريد من عدم الايجاد - ويساوي هنا الترك المطلق للتمرتين - فصيح ان الارادة يستحيل ان تميز المثليين ، اذا سلمنا بإمكان وجودهما .

(٣٦) ولكن رأينا في هذا المثل «مثل الايجاد وعدم الايجاد» ، ان المسألة ليست مسألة مثليين بل متقابلين . وامكان وجود المثليين مستحيل ، لان الشيئين بما هما شيئان او شخصان ، لابد ان يختلف احدهما عن الاخر بالمكان وبجهته منا الخ . . كما رأينا في ج^٢ ف . انظر ص ١٦٧ أولها .

(٣٧) تهافت التهافت ص ٣٨-٤١ .

٢ - ج . ف على ض . غ الثاني : قلنا ان اعتراض الغزالي هذا يتضمن اشياء ثلاثة ، مسألة لماذا يكون العالم بهذا المقدار والشكل ، ومسألة القطبين ، ومسألة الحركات المشرقية والمغربية للأفلاك .

وجواب الفلاسفة على المقدار والشكل هو : "النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد العالم به ، فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو الان عليه ، لكان لا يتم هذا النظام . فالكبر والصغر وما شابه مختلفة (٣٨) ، ولا بعد في ان يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به . واما الاوقات ، فمتشابهة قطعاً بالنسبة الى الامكان والى النظام (٣٩) . ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلحظه لما تصور النظام ، فان تماثل الاحوال يعلم ضرورة (٤٠) . ويبدو ان الغزالي اقنع بهذا الجواب ، لانه لم يعلق عليه وتركه الى المسألتين الاخيرتين ، مسألة القطب ومسألة الحركات .

اما جواب الفلاسفة على القطبين والحركات - كما ينقله الغزالي في التهافت - فليس بجواب كامل ، والظاهر ان الغزالي تعمد ذلك ، لانه مطلع

(٣٨) اى ان كون العالم كبيراً او صغيراً ليس من الامور المتماثلة ، بل المختلفة . وتمييز الارادة للمختلفات ، واختيار بعضها بسبب ما يترتب على الاختلاف من نتائج ، مثل ان يتعلق نظام العالم به ، امر جائز . لان مثار المشكلة هو : تمييز الارادة للمتماثلات ، وليس ها هنا في شكل ومقدار العالم تماثل بين ان يكون على هذه الوضعية او على وضعية اخرى .

(٣٩) اما بالنسبة للاوقات ، وهى المشكلة التى يرى الفلاسفة انه يستحيل على الارادة ان ترجح وقتاً منها ، بسبب انه اصلح او اكمل للنظام ، او انه ممكن ايجاد العالم فيه اكثر من غيره من الاوقات ، لانها متماثلة قطعاً من حيث لا يوجد الا الله ، وانه لا غرض له يشتم بوقت دون وقت ، كما انه لا فرق على المخلوقات في ان توجد في أية لحظة ، بل وجودها ازلاً افضل لها من عدم الوجود ازلاً . فالاوقات متماثلة لا متضادة او متقابلة او مختلفة ، فلا مرجح فيها لترجيح وقت على آخر .

(٤٠) تهافت الفلاسفة . ص ٤١-٤٢ .

على فلسفة ابن سينا على أقل تقدير ، فكان من الممكن ان يجد فيها الجواب
لهما . ان كل ما فعله هو انه قدم لمسألة القطبين شيئا لا جوابا حقيقيا . اما
عن مسألة الحركات المشرقية والمغربية ، فقدم جزء الجواب عليها ، لا كله
وحاصله : « - لو كان الكل - اى كل الكواكب والافلاك - يدور من جهة
واحدة لما تباينت اوضاعها ، ولكان الكل على وضع واحد من الحركة ،
وهذه الاوضاع المختلفة مبدأ الحوادث في العالم » (٤١) .

حقا ان هذا واحد من اوجه التخلص من هذا الاشكال ، ولكنه مرتبط
بمسألة كون العالم جسما حيا ، وكل فلك كذلك . ومرتبطة بهيكل فلسفتهم
الطبيعية . وما سنعرضه من جواب ابن رشد ، هو جواب ابن سينا والفلاسفة
قبله ، كما يتضح ذلك من الرجوع الى فلسفتهم الطبيعية . ولذلك ساكتفى
بإشارتي الى كتب ابن سينا التي تعرض فلسفته الطبيعية (٤٢) ، معتمدا على
عرضي لجواب ابن رشد .

ج . غ . عليهم : المهم ان تبينوا : لم اختص الفلك الاعلى بالتحرك من
المشرق ، والذي تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا ، يمكن تحصيله
بذلك ؟ .

ج . ف . عليهم : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟ .

ج . غ . عليهم : قلنا هذا كقول القائل : التقدم والتأخر في وجود العالم
يتضادان ، فكيف يدعى تشابههما (٤٣) ؟

(٤١) تهافت الفلاسفة . ص ٤٥ .

(٤٢) انظر مكان بحثه لفلسفته الطبيعية وبرهنته على جميع المسائل التي
سيتضمنها جواب ابن رشد ، في كتبه المذكورة في نوت ٢٣ ص ١٧٣
من هذا البحث .

(٤٣) تهافت التهافت ص ٤٥-٤٦ .

الجواب على النقطتين - القطب والحركات المشرقية والمغربية - ، عند الفلاسفة ، انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام - اربع منها عناصر هي الهواء والماء والنار والارض ، والخامس يسمونه العنصر الخامس او الاثيرى - • وهنا يفصل ابن رشد فكرتهم عن تفسير حركات العناصر الاربعة وهي الحركة المستقيمة ، ثم كون العالم كرويا ، وحركة الجرم الكروى ، وتناهى العالم من جهة انه جسم كروى ، فاثبات تناهى الاجسام ، واستحالة الخلاء ، وعن تكون الاجسام في عالمنا - عالم الكون والفساد - بسبب امتزاج العناصر الاربعة بفعل حركة الاجرام السماوية ، وان هذه الاجسام الاربعة من اجل هذه الحركات المختلفة التى للاجرام السماوية ، لا تزال في كون دائم وفساد دائم - اعنى في اجزائها - وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام •

وبالنظر لاهمية هذا النص الرشدى ، لكونه مختصرا جامعا ويعطى فكرة للمقارىء عن تصور الفلاسفة للعالم وتكونه بتسلسل ، فانتى هنا ابرز اهم خطوطه : - قام البرهان عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام : جسم لا ثقل ولا خفيف وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورا ، واربعة اجسام : احدها ثقل مطلق ، وهو الارض التى هى مركز كرة الجسم المستدير ، والاخر خفيف مطلق ، وهو النار التى هى في مقعر الفلك المستدير ، ثم يلى الارض الماء ، وهو ثقل بالاضافة الى الهواء ، خفيف بالاضافة الى الارض ، وعكس ذلك الهواء الذى يلى الماء • وسبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرية ، ولذلك كانت هى المركز الثابت • وسبب خفة النار ، انها في غاية القرب • وما بينها وجد فيها الخفة والثقل لكونهما في الوسط • ولولا الجسم المستدير لما كان هنالك

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ، ولا فوق ولا أسفل بالطبع * ولا كانت مختلفة بالطبع ، اي ان شأن الارض ان تتحرك الى موضع مخصص ، وكذلك النار وما بينهما * وان العالم انما يتقاه من جهة الجسم الكرى ، وذلك ان الكرى متناه بذاته وطبعه ، اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير * واما الاجسام المستقيمة ، فليست متناهية بذاتها ، اذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان * وانما هي متناهية لانها في وسط الجسم الكرى الذي لا يمكن فيه لا زيادة ولا نقصان ، ولذلك كان متاهيا بذاته ، ولذلك كان الجرم المحيط بالعالم كريا * ولا يصح الا ان يكون كريا والا اما تنتهي الاجسام الى اجسام الى غير نهاية او الى خلاء ، وكلاهما مستحيل * فكل عالم فرض ، لا يمكن ان يكون الا من هذه الاجسام الخمسة * وان كل جسم : اما مستدير الحركة ، او متحرك بالاستقامة الى اعلى او الى اسفل * وانه بحركات الاجسام السماوية يمينا وشمالا - حركة شرقية وغربية - امتزجت الاجسام ، وكان منها جميع الكائنات المتضادة * وان هذه الاجسام الاربعة لاتزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم ، اعنى في اجزائها ، وانه لو تعطلت حركة متاهة لفسد هذا النظام ، اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون تابعا للعدد الموجود في هذه الحركات ، ولو كان اقل او اكثر لاختل هذا النظام ، او لكان نظاما آخر * * * وهذا كله فلا تطمع ههنا في تبينه ببرهان ، وان كنت من اهل البرهان ، فانظروا في مواضعه (٤٤) .

فحاصل هذا ، ان اختلاف وتعدد الحركات الفلكية ، ضرورى لتفسير تكون اجسام العالم الارضى واستمرار الكون والفساد (بالمعنى الارسطى) .

(٤٤) : تهافت التهافت . ص ٤٤-٤٧ . وهو هنا لم يبرهن هذه الدعاوى ، ولكنه في شروحه لكتب ارسطو صواء في «السماع» او «السما» والعالم ، او «ما بعد الطبيعية» او «تفسيره لما بعد الطبيعة» برهن على كل هذه الاقوال .

وكما قلت فان هذه الاحكام - وهى خلاصة فلسفتهم الطبيعية وفلسفتهم الكونية - عامة ولا يمكن عرضها هنا . ولعل في النص التالى ما يضى الى حد ما في هذا السيل .

يقول ابن رشد في واحد من كتبه التى عرض فيها لهذه المسائل مبرهنة واعنى به كتاب «السما والعال» ما يلى :-

للجزم السماوى حركات كثيرة ، «فانه لولا كثرة الحركات ، لم يتم ها هنا الكون» (٤٥) .

ويقدم ابن رشد في «تهافت التهافت» جوابا يسميه «اقاويل تفيد غلبة الظن ، وتحرك الى وقوع اليقين ، وهى اقاويل فيها بعض الاقناع . . . ، وان كنت تحب ان تكون من اهل البرهان فعليك التماسه في موضعه . . .» (٤٦) .

وهذه الاقاويل هى : «ان كل كرة سماوية هى حية من قبل ان لها شكلا ومقدارا محدودا ، ولانها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من اى جهة اتفقت ، ولا من خارج مثل المغناطيس ، وكل ما كان كذلك فهو حى . واذا صح انها حية ، صح فيها مواضع هى اقطاب بالطبع ، لا يصح ان تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع ، كما ان الحيوانات التى ها هنا لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها لافعال مخصوصة ، وليس يصح ان تكون في مواضع اخر منها مثل اعضاء الحركة . والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء ، اعنى انها اعضاء الحركات .

(٤٥) السما والعال . ص ٤٢-٤٣ وتفصيل اثر المحركات وانواعها على الكون والفساد في كتابه (الكون والفساد) . ضمن رسائل ابن رشد حيدرآباد ، ١٣٦٥ . ص ٢٦-٢٩ .

(٤٦) قوله : «اقاويل» ، لانه يعرضها هنا عرضا اقناعيا ، لانها غير مبرهنة هنا . ولكنه يعرضها ببراهينها في كتبه الاخرى ، مثل رسائله ، وتفسير ما بعد الطبيعة . وساستشير هذه الكتب كلما امكن .

ولا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى ، الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى بالشكل والقوة ، وهى في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط فاختلاف الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها ، هو مثل اختلاف الحركة في كل حيوان ما هنا ، في الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان ، او في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان ، وذلك ان ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع ، كثيرة بالعدد ، بل هى كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة ، وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط . وهذا الجواب هو بعينه في جواب : لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة ؟ وذلك ان من جهة انها حيوانات ، لزم ان تتحرك من جهات محدودة ، كالحال في اليمين والشمال والامام والخلف ، التى هى جهات محدودة بالحركات للحيوان ، الا انها في الحيوانات المختلفة ، مختلفة بالشكل والقوة ، وهى في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة . ولهذا ما يرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوقا واسفلا ، فاختلافها في جهات الحركات هو لاختلافها في النوع . . . وهذا كله بين ههنا بهذا النحو من الاقناع ، وهو بين في موضعه ببرهان . وهو ظاهر قوله تعالى : لا تبدل لكلمات الله (٤٧) ، ولا تبدل لخلق الله (٤٨) ، وان كنت تحب ان تكون من اهل البرهان ، فعليك التماسه في موضعه . ومنه يتبين خلل الحجج التى احتج بها ابو حامد ههنا عن القطبين وتمائل الحركات (٤٩) . ويقول بعد ذلك : فتوهم الجرم السماوى الاول - المحيط - حيوانا واحدا بعينه ، اقتضى له طبيعة - اما من جهة الضرورة

(٤٧) قرآن (١٠ : ٦٥) .

(٤٨) قرآن (٣٠ : ٢٩) .

(٤٩) تهافت التهافت ص ٤٧-٤٩ .

او من جهة الافضل - ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب ، وسائر الافلاك اقتضت طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة . وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي افضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام ، والافضل في المتحركات واجب ان تكون له الجهة الافضل» (٥٠) .

ويقول ابن رشد في مواضع اخرى من التهافت : «الاجرام ذوات عقول ، بدليل انها تتحرك الى الحركة بما هي حركة ، وما هذا شأنه فهو متشوق لها ، والذي يتشوق الحركة فهو متصور متصور لها ضرورة . وكذلك يدل عليه ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا ، اعنى الشرقية والغربية ، وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة ، فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط» (٥١) . وقد سبق تبيان سبب قولهم ان السماء لها عقل ، وابينها : انه لما تبين عندهم ان المحرك لها هو عقل برىء عن المادة ، لزم ان لا يحرك الا من جهة ما هو معقول ومتصور (٥٢) ، وعليه فالمتحرك عنه لابد عاقل

(٥٠) تهافت التهافت ص ٥٠ .

(٥١) هي الحركة المستقيمة : اما من اسفل الى اعلى ، كالهواء والنار لخفتيهما ، واما من اعلى الى اسفل مثل الارض (التراب) والماء لثقلهما . (٥٢) ما يقدمه من اسباب ، فمختصر هنا وغير تام ومفيد لمن لا يعرف مبادئ اقوالهم الطبيعية . فتراجع في كتبه التي اشرت اليها عند ابن سينا ص ١٧٣ حاشية ٢٣ . وفي كتب ابن رشد المذكورة في حاشية ٥٣ ، اسفل ٥٣ ، اسفل .

(٥٣) فلاسفتنا يعيدون نظرية ارسطو في «المحرك كمعشوق وعلة غائية» . وذلك انه لما اوصل الدليل ارسطو وفلاسفتنا الى ان لكل حركة محرك ، وان لحركة العالم الكلية محرك ، وان هذا المحرك لا يحرك بالتماس والدفع ، لانه ليس ماديا ولا سباب اخرى لا مجال لذكرها ، اضطروا الى افتراض ان العالم نفسه يتأمل الله الكامل ، فتحدث فيه اشواق ، تدفعه للحركة تشبها بالله وللوصول الى كماله ، ولما كان لاملا ولا خلا خارج العالم ، والعالم كرى ، وحركته اللائقة به هي الحركة الدورية في

ومتصور . وكذلك دليل آخر : هو ان حركتها شرط في وجود ما منها من
الموجودات وحفظها ، وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق . وهذه الاشياء
لاتبين في هذا الموضع الا بيانا ذاتيا ومقنعا اما جواب : لم اختلقت
الحركة المشرقية والمغربية ؟ فهو : « كما انه ليس من جواب لمن يقول : لماذا
تتحرك النار الى اعلى ^(٥٤) ؟ أو لماذا يقدم الحيوان رجلا ويؤخر اخرى ؟ »

موضعه . صار يتحرك دائما ، ومن حركته انتظمت الاشياء داخله .
ولكن تشوق العالم لا يكون اذا لم يكن ذا حياة ، لذلك افترضوا انه
حي ، وان له عقولا بريئة عن المادة ، بها يعشق ويتأمل الله ، والا اذا
كانت مادية ، لم تستطع ادراك ما هو ليس بمادى . ولما كافد لكل كوكب
وفلك حركته المخالفة لحركة العالم ككل - التي هي الحركة من المشرق الى
المغرب - ، كما ان لكواكبه وافلاكه حركات ومحاور مختلفة ، افترضوا
لكل منها عقلا فتعددت العقول المحركة . ولما كان لا قضاء بين العقلي
والمادى الا بمتوسط ، فيه الطبيعتان ، افترضوا ان للعالم ككل نفسا ،
ولكل فلك نفسا . وهذه الامور كلها عندهم مبرهنة مترابطة وسياتي
فيما بعد نص يوضح جوهر هذه النظرية عند ابن رشد ومفزاها ،
الذى لا اراه - وان اختلف في التفسير عن الجاذبية ونظرية المشتارين -
يناقض جوهر المسألة حديثا ، وهو الاصرار على الضرورة في الاشياء ،
والترابط العلى بين اجزاء العالم كلها ، وارتباطها ارتباطا عضويا ،
نسميه السنن الطبيعية ونسميه الجاذبية او ما شئنا ، رغم ان قولنا :
(جاذبية) و (كهربائية) ، ليس ادراكا لجوهر هذه الاشياء ومعناها ،
انما هو احصاء وقياس واستقراء لمظاهرها . وفرق كبير بين ؟ ان ندرك
ما وراء الظاهرة اى كنهها ، وبين ان نقيسها ونراها .

وتفصيل هذه المسائل عن ارسطو انظر ص ١١ نوت ٧ من هذا
البحث . وعن ابن سينا ص ١٧٣ حاشية ٢٣ اين رشد من هذا البحث .
وعن ابن رشد انظر الى جانب ما ذكرناه من نصوص : « السماع
الطبيعى » ص ٢٥-٤٤ ، ١٢٤ فما بعد . « والسماء والعالم » ، المقالة
الثانية كلها ، والمقالة الرابعة « الكون والفساد » ، المقالة الاولى
والثانية . و « ما بعد الطبيعة » ، خصوصا المقالة الرابعة
ص ١٢٦-١٧١ .

(٥٤) هذه المسألة : اثارها ابن سينا ايضا . ومفادها هنا وعند ابن سينا :
ان العقل لا يستطيع ان يذهب أبعد من القول ان طبيعة النار الخفيفة

ولماذا يقدم اليمين قبل اليسار؟ سوى ان هذه اختصت بذلك لطبيعتها ، فكذلك الامر مع حركة السماء اما كون السموات تتحرك بحركتين متضادتين ، - ما عدا الحركة اليومية - فلضرورة تضاد الحركات ههنا ، اعنى حركة الكون والفساد . وليس في طبيعة العقل الانساني ان يدرك اكثر من هذه الافاويل بامثال في هذا الموضع .

واذا كان ابن رشد يشير مرارا ، الى ان موضع بيان هذه المسائل بيانا

ان تصير الى اعلى . فان قيل : لم لم ينعكس الامر فتصير الى اسفل ؟ ولم يكون هذا الجسم حارا دون البارد ؟

والجواب : هو ان طبيعة الجسم هي كذلك ، فان رغب في جواب وراء ذلك فلا جواب سوى ان ارادة الله اقتضت ذلك . وقد يلوح هنا ان الغزالي محق اذن في ارجاعه تخصيص وقت دون آخر الى الله ، او قوله : لم تكون هذه الحركة لذلك الكوكب ، او هذه الطبيعة لذلك الشيء ؟ وهو الامر الذي ادى انكار القول به عنده وعند الاشعرية الى انكار السببية الطبيعية ، والى القول بان ما سميته ارتباطا عليا ، هو بفعل العادة والتكرار ، وان النار لا تحرق بل الله هو الفاعل المباشر ، اقول قد يلوح من قول ابن رشد وقول ابن سينا - انظر ص ٤١ فما بعد من هذا البحث - ان الغزالي محق . والحق غير هذا ، لان هؤلاء يرون - كما يوضح نص ابن سينا بصراحة وكل فلسفة الرجلين - ان الارادة الالهية انما تختص بافضل الاشياء ، فالله منذ الازل اوجد العالم بهذا الوضع وجعل الخفيف الى اعلى والثقيل الى اسفل والفلك يدور كذا الخ من خصائص الاشياء ، مثل ان النار في طبيعتها الاحراق والثلج في طبيعة التبريد . فالعالم ضروري لا جائز او ممكن ، لانه مرتبط بواجب وجود فعله وارادته دائمة وحكيمة ، تختار ما هو افضل ولا تتحول عنه ، ومن هنا فان فلاسفتنا على الرغم من ارجاعهم كل شيء الى الله ، فانهم لا يتفون الضرورة السببية ، لان في نفيهما نفى لله نفسه ونفى للمدبر ، كما لاحظ ابن رشد ومن بعده القديس توما الاكويني (ابن رشد « تهافت التهافت ص ٩٢ . وتوما الاكويني :

Thomas Aquinas: The Summa Contra Gentiles. London 1923

ff. vol. 3. Part. 2. P. 165—172.

وحول التفاصيل عن نتائج نفى السببية ، ونفاتها : انظر اطروحتي . القسم الثاني الفصل الثاني . ص ٢٧٤ . نوت (٤) . وص ٣٥٣ - الفصل الثالث من القسم الثاني نوت (٣) .

برهانها يوجد في كتبه الاخرى ، فاتنا لا نستطيع ان نجلب ما قاله في تلك الكتب هنا ، لانه طويل مترابط يحتم لفهم جزئياته عرض فلسفته كلها ، خصوصا الطبيعية وما وراء الطبيعة وهذه تحتل كتاب «السماع» ، و«السماء والعالم» ، و«الكون والفساد» ، و«الاثار العلوية» ، و«ما بعد الطبيعة» ثم «تفسير ما بعد الطبيعة» باجزائه الضخمة الثلاثة . ولذلك اقتصر على بضعة اقتباسات ، وانصح القارئ بمراجعة كتب ابن سينا الطبيعية حيث اشرت سابقا ، وهذه الكتب الرشدية .

يقول ابن رشد في السماء والعالم : «توجد - الجهات الست - للجسم بما هو جسم» (٥٥) . وتوجد للجسم السماوى لكونه متنفسا (٥٦) . وعند ارسطو ان جهة اليمين هي المشرق للوضع المسكون ، واليسار هي المغرب للموضع المسكون بأسره ، وجهة الفوق هي القطب الجنوبي وجهة الاسفل

(٥٥) الحركات الست من اسفل الى اعلى وبالعكس ، من يمين الى يسار وبالعكس ، من يمين الى يسار وبالعكس ، من امام الى خلف وبالعكس .
المقالة الرابعة ، ص ١٣٠-١٣١ .

(٥٦) اى حيا . وسنذكر نصا يبين فيه معنى الحياة في تهافت التهافت . ويقول في (ما بعد الطبيعة) : «الدليل على انه - اى الجرم السماوى - متنفس ، هو انه متحرك ، فهو اما يشترك الحركة نفسها ، او لازم الحركة نفسها ، او الامرين جميعا ، او نهاية الحركة . والاخير غير جائز ، والا فقد كان يسكن . واما البقية فان كل ما يشترك الحركة او لازمها فهو متنفس ومتشوق ، لان الحركة فعل النفس ولولاها لم يوجد الا المتحرك فقط .» (ويورد ابن رشد دليلا لاسكندر الافروديسى وهو) : «ليس يمكن ان يكون الافضل من المتنفس - اى الجرم الفلكى الذى هو افضل منا - غير متنفس» . ثم يبين ابن سينا انه ليس بحاس ولا متخيل ، وانه لتعقله الله يتشوق اليه ، وان هذا التشوق لا يكون لجسم آخر ، والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ، ولا الى ما هو اخس من الاجسام ، لان الافضل والاكمل لا يكون محركا ما هو اخس .

هي القطب الشمالي • ويرى ان هذا هو السبب في ان حركته^(٥٧) كانت من المشرق الى المغرب ولم تكن بخلاف ذلك • والمثال على ذلك : لو توهمت رجلا قد ادار على نفسه فلكا ، ويمينه في المشرق وشماله في المغرب ووجهه فوق الارض ورأسه في القطب الجنوبي وساقاه في القطب الشمالي ، وابتدأ يحرك الفلك من غير ان يتغير وضعه لمكان - في هذا المثال - مبدء التحريك للفلك هو في جهة المشرق الى ما فوق الارض • واذا كان هذا هكذا ، فانما ذهب الى ان له يمينا ويسارا واماما وخلفا ، من جهة ان له جهة مخصوصة يتحرك منها واليها • واذا كان له جهة مخصوصة ، فمبدأ التحريك في تلك الجهة ضرورة ، لا على ان مبدأ التحريك في تلك الجهة متنقل ومتبدل بتبدل اجزاء الجرم السماوي في تلك الجهة المخصوصة ، والا ، لعاد اليمين يسارا واليسار يمينا ، بل على ان مبدأ التحريك ثابت وان تبدلت فيه اجزاء الكرة • وذلك واجب ، من قبل ان المحرك هناك ليس في موضوع - اى بلا مادة وليس في جسم - وهذا هو الفرق بين مبدأ الحركة في الحيوان ، والذي في هذا الجرم ، لانه في الحيوان مبدأ الحركة هو في موضوع مخصوص وهو جزؤه اليمين • ولما اعتقد قوم انه يريد - اى ارسطو - باليمين واليسار مواضع مخصوصة من هذا الجسم ، لا مواضع في الجهات ، اشكل عليهم هذا وقالوا كيف تفهم هذا ، واليمين منه يسارا^(٥٨) •

ثم يقدم دليلين على ان الفلك متنفس^(٥٩) •

ويعرض ابن رشد لمسألة حركة الكواكب من المغرب الى المشرق فيقول : «ههنا مشكلة عويص ، وهو ان الافلاك التي دون الفلك المحيط

(٥٧) اى حركة الفلك المحيط •

(٥٨) النسماء والعالم ، المقالة الثانية ، ص ١٨-٤١ •

(٥٩) كذلك • ص ٤١ • وقد كررها في «ما بعد الطبيعة» • ونقلتهما في

حاشية (٥٦) • ص ١٨٧ من هذا البحث •

لا تتحرك بحركة الفلك المحيط على جهة الدفع والجذب ، وبالجملية على جهة القسر ، ولا هي في هذه الحركة - من الشرق الى الغرب مع حركة الفلك المحيط ، وهي الحركة الثانية لهذه الافلاك التي تلوح حركتها اليها بطبعها من الغرب الى الشرق (٦٠) - متحركة بذاتها ، اذ حركتها بذاتها هي من المغرب الى المشرق . مولا يمكن ان يكون الشيء متحركا بذاته من جهتين مختلفتين في حال واحدة على فلك واحد ، فاذا لم يبق الا ان حركة هذه الكواكب السيارة من المشرق الى الغرب ، هو تابع لحركة المحرك من خارج ، والتي تظهر انها على جهة القسر ، وذلك معتنع على هذه الاجسام من جهة ما هي ازيلية .

وبعد ان يعرض ابن رشد هذه المشكلة وبلا حل ، هذا العرض ،
يجيب قائلا :-

« المبادئ التي عندنا قليلة وسنبذل جهدنا . مهنا يشبه الامر بالحيوان ، فان له حركة كلية وهي نقلته في المكان . وحركات جزئية ، وهي تحريكه بعض اعضائه . وهو انما صار واحدا بالقوة الواحدة التي توجد مشتركة لجميع جسده ، وصار له اعضاء كثيرة من جهة ان له قوى جزئية كثيرة . ولكن لما كانت اعضاؤه ليست متشابهة ، ولا تحل فيها القوى النفسانية حلولا واحدا ، (مثلا ان الماء الغريزي متحرك فيه بذاته ، وعنه يتحرك العضل ، واليد تحتاج مع العضل الى الرباط والوتر) لان في اعضائه مبادئ مضادة للقوة النفسانية ، كان تحريكها عن القوى النفسانية قسرا ، واحتاجت ان تكون الاعضاء متصلة غير منفصلة . واما الجسم السماوي ، فهو واحد من جهة القوة المشتركة فامكن ان يتحرك كأنه عظم واحد ، وان كانت اجزاؤه منفصلة - كواكب وافلاك متعددة منفصلة - وذلك لبساطة اجزائه وتشابهها ،

(٦٠) ما بين شارحتين ، تفسيرى .

ولأنه ليس فيها مبدأ مضاد • ونشاهد امثلة ذلك في بعض الحيوان والنبات
لبساطة اجزائه اذا فصل منه جزء كان نباتا ايضا» (٦١) •

واحب ان الفت نظر القارىء مكررا الى اهمية هذا التفسير - حتى لو
جردناه من ارتباطاته الميتافيزيقية - من حيث جوهره • فسواء صح وجود
قوة الهية ومدبر ، ام لم يصح ، فإن جوهر المسألة في هذا التفسير الارسطى :
هو الاصرار على وجود ترابط بين اجزاء الكون بحيث يفسر كله اجزائه ،
واجزاؤه كله ترابطا عضويا ينأى به عن الفوضى والعشوائية المطلقة •
واحب بصورة خاصة ان يلتفت القارىء الى مشابهة الجملة التالية من النص
اعلاه لمبدأ الجاذبية لنيوتن ، او لنظرية الدفع نحو التجذب لانشتاين (٦٢) •
والجملة هي : «واما الجسم السماوى ، فهو واحد من جهة القوة المشتركة،
فامكن ان يتحرك كأنه عظم واحد ، وان كانت اجزاؤه منفصلة» • وبنفس
الروح والمنظار يمكن النظر الى قولهم : ان الافلاك ذات حياة ، فإن هذه
تعبيرات للدلالة على احساس هؤلاء الفلاسفة بوجود النظام في الكون ، ووجود تأثير
وارتباط متبادل بين بعضها البعض ، تسمية اليوم جاذبية ، او نضع له
اسما آخر كما فعل انشتاين • وان كانت هذه التفسير لا تستبعد افتراض
قوى ما وراءية الهية تكون الجاذبية او بديلها مظاهر لها ، او تكون هي هذه
القوى لمن اراد ان يجرى في الخط المثلالي اللامادى • والحق ان الناظر في
كتبنا الاسلامية يجد ان باحثينا سواء كانوا مبتكرين او مكررين لليونان
وسواهم ، لم يستبعدوا نظرية «الجذب» و «الدفع» ، ولم يستبعدوا حتى

(٦١) السماء والعالم • المقالة الثانية • ص ٥٩-٦١ • ويكرر ابن رشد
ذلك في «السماع الطبيعى» • ص ٢٥-٤٤ ، ١٢٤ فما بعد • وفي
«السماء والعالم» ، المقالة الاولى حتى ص ٢٦ •

(٦٢) احيل القارىء الى كتب : عبدالرحمن مرحبا ، بالعربية «انشتاين»
بيروت ، ١٩٦٢ ، وكتابة «النسبية» بسبب قلة البحوث عنه بالعربية •

جزئيات الفلك الحديث ، مثل نظرية كوبر نيكوس القائلة : بأن الارض تدور حول الشمس . وبهذه الروح احب ان ينظر القارىء في النص المهم التالي عن «تهافت التهافت» الذى يحاول ان يفسر فيه ابن رشد معنى ان العالم حيوان وله ولكل فلك او كوكب عقل ونفس ، ونوع الارتباط بين هذه الاشياء ، وتأثيرها على العالم الارضى والعناصر ومكوناتها :

«ومذهب القوم القديم : هو ان ههنا مبادئ ، وهى الاجرام السماوية ، ومبادئ الاجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد» (٦٤) هى المحركة للاجرام

(٦٣) في كتاب : «عجائب المخلوقات والحیوانات وغرائب الموجودات» للامام زكريا بن محمد بن محمود القزوينى ، الذى كتبه لعطاء الملك ابن محمد بن محمد ما يلى :- «فصل في اختلاف اراء القدماء في هيئة الارض . قال بعضهم : انها مبسوطة التسطیح في اربع جهات ، المشرق والمغرب والشمال . وقال بعضهم : هى كشكل الترس . ومنهم من زعم : انها كهيئة الطبل . وذهب آخرون : الى انها كنصف الكرة . والذى يعتمد عليه جماهيرهم ان الارض مدورة كالكرة ، موضوعة من جوف الفلك كالمح في جوف البيضة . وانها في الوسط على مقدار واحد في جميع الجوانب ، ومن القدماء من اصحاب فيثاغورس من قال : الارض متحركة دائما على الاستدارة ، والذى ترى من دوران الفلك انما هو دور الارض ، لا دور الكواكب . وقال بعضهم : انها واقفة في الوسط على مقدار واحد من كل جانب ، والفلك بها من كل وجه ، فلذلك لا تميل الى ناحية من الفلك دون ناحية ، لان قوة الاجزاء متكافئة ، مثال ذلك حجر المغناطيس الذى يجذب الحديد ، لان طبع الفلك ان يجتذب الارض ، وقد استوى الجذب من جميع الجهات فوقفت في الوسط . ومنهم من قال : انها مدورة واقفة في الوسط ، وسببه دوران الفلك ، وسرعة حركته ، ودفعه اياها من كل جهة الى الوسط ، كما انه لو جعل تراب او حجر في قارورة مدورة وادبرت في الخراط بقوة ، قام التراب او الحجر في الوسط والله الموفق» . ص ٢١٣-٢١٤ حاشية ٢١٣-٢١٤ حاشية على كتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميرى . ج ١ ، مصطفى البابى . القاهرة . بلا تاريخ .

(٦٤) المفارق : هو غير المادى ، مثل الله وعقول الافلاك المحركة للاجرام عندهم .

السماوية • والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة والامتثال لامرها بالحركة والفهم عنها • ولما كانت هذه المبادئ مفارقة ، فلم يبق وجه به تحرك الاجسام الا من جهة ان المحرك^(٦٥) امرت بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة • وهذه المبادئ المفارقة ، هي مفيدة الاجرام السماوية حركاتها الدائمة ، وكل ما افاد حركة دائمة فهو مفارق • ثم ان هذه المبادئ ، وجودها مرتبط بمبدأ اول فيها ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام • ويتضح ذلك في حركة جميع الافلاك الحركة اليومية^(٦٦) مع حركاتها التي تخصها^(٦٧) • فصح ان الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله ، الذي امر سائر المبادئ ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات • وبهذا الامر قامت السموات والارض ، كما ان بأمر الملك الاول في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية امر من امور المدينة كما قال : «واوحى في كل سماء امرها»^(٦٨) ...

اما اثبات ان الاجراء عاقلة : فهو ان الانسان يسمى من الاشياء حية عالمة ، الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ، نحو اغراض وافعال محدودة، تتولد عنها افعال محدودة • فالسموات اذا كذلك ، لانه بالحس لها هذه الصفات • ثم ان هذه السموات يلزم عن حركاتها افعال محدودة ، بها قوام ما ههنا من نبات وحيوان وجماد • فانه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل ، لما كانت الفصول ، ولولا الفصول لما كان نبات ولا حيوان ، ولا

(٦٥) الاصح عندي ان يقال : «المحركات» • او : «ان المحرك امر بالحركة» •

(٦٦) اى من الشرق الى الغرب •

(٦٧) اى من الغرب الى الشرق ، او انواع الحركات الاخرى غير الحركة اليومية •

(٦٨) القرآن : ٤١ : ١٢ •

سجى الكون^(٦٩) على نظام • ثم مما يدل على وجود الحياة للسموات ان هذه الاجسام الصغيرة المظلمة الاجساد لم تعد الحياة والادراك ، فيقطع ان الاجسام السماوية اخرى بذلك ، لعظم اجرامها ، وشرف وجوها ، و كثرة انوارها ، كما قال : لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس^(٧٠)^(٧١) .

(٦٩) المقصد هنا : الكون والفساد ، اى تكون الموجودات الاولية من حيوان وجماد الخ • وتحللها ، لا الكون بمعنى العالم كله • وظاهر هنا ان ابن رشد يعتقد ان الشمس هى التى تدور ، وهى ذات المحور المائل ، فتكون الفصول حسب نظرية بطليموس في كتابه «المجسطى» ، الذى كان مترجما الى العربية منذ وقت مبكر في زمن يحيى بن خالد البرهكى ، «الفهرست» • ص ٢٨٨ •

(٧٠) القرآن : ٤٠ : ٥٧ •

(٧١) تهافت التهافت ص ١٨٤ - ١٩٠ •

الفصل الثالث

اعتراض الغزالي الثاني على دليل العلة التامة (١)

ض. غ : « لا بد لكم من الاعتراض بصدور حادث عن قديم ، فان الحوادث : اما تتسلسل ، او تستند الى طرف ليس حادثا ، بل قديما » (٢) .

ولابد قبل ايراد جواب الفلاسفة عليه من تأمل هذا الاعتراض مليا :

حاصل كلام الغزالي : اننا اذا قلنا زيد له أب فاما ان نجيز التسلسل فلا نصل الى أب اول ، وبالتالي لا ننتهي الى موجد لسلسلة الاء كلها ولا لاول أب . واما ان نقول : ان التسلسل مستحيل ، فنصل الى أب اول ، فله محدث هو الله . واحب ان يلاحظ القارئ معي ما يلي :-

١ - قوله : « او تستند الى طرف ليس حادثا بل قديما » : تعلقي على ذلك ان مثال الاب لا يفيد - اذا رفضنا التسلسل - وجود الله بل ينتهي الى أب قديم لا موجد له . فاذا قلنا : ان زيدا ولد من عمرو ، وعمرو من فلان ، وبما ان التسلسل مستحيل ، فنصل الى أب ليس من أب آخر . فليس في هذا الاعتراض الذي يقدمه الغزالي اثبات وجود فاعل او (اله) .

٢ - ولو فرضنا جدلا اننا قلنا : ان هذا الحادث له محدث ، وان التسلسل مستحيل ، وعليه نصل الى حادث محدثه غير حادث ، وهو في مثل زيد السابق أب لا محدث له . اقول لو تجاوزنا عن هذه النتيجة ، وفرضنا ان هذا الاب هو الآخر محدث - وهو امر لا يمكن لهذا الدليل او الاعتراض ان يقدم عليه برهانا - وان محدثه هو الله . ففي هذه الحالة ، وبما اننا احلنا

(١) يستحسن الرجوع الى ما تقدم ص ١٣٤ فما بعد . وقد عرضت دليل العلة التامة هذا ص ١٣٤ ج . ف .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ٤٦ .

التسلسل الى ما لا نهاية في الحوادث مسبقا ، فسيبقى عندنا وضع واحد للمسألة وهو : ان سلسلة المحدثات تنتهي من جهة الماضي الى طرف ، وهذه السلسلة محدودة لها طرف من جهة الماضي . فيكون السؤال عندئذ : هل يرتبط المحدث الاخير من جهة الماضي بالله ارتباط العلة والمعلول الذي لا انفصال بينهما ، أى هما معا في الزمان ومدة الوجود ، أى ان الله لا يتقدم على المحدث الاول بمدة ، وفي هذه الحالة يكون الله ايضا محدثا وله بداية . ام ان الله يتقدم على المحدث ، تقدم الازلى على ما ليس ازليا ، وفي هذه الحالة تقوم الاسئلة التالية : ١ - هل من ضرورة لايقاف السلسلة عند هذا المحدث الاول ولنفرض انه يقع في طرف (٥٠٠ر٠٠٠) سنة في الماضي ؟ ٢ - كيف نحل الاسئلة التي تترتب على دليل «العلة التامة» ، من عدم تغير الله ، وان فعله ازلى ، وان الفعل بعد عدمه في زمن لاحق يقتضى الترجيح بلا مرجح ؟

٣ - اليس من الممكن ان نفترض : ان هذا المحدث وكل محدث - اى سلسلة المحدثات كلها - لا بد لها من محدث ، على اساس ان كل محدث فله محدث . ولكن مع القول : بانه طالما ان الله ليس له بداية في الازل ، فمن الممكن بل اللازم افتراض ان جملة المحدثات محدثة لله ، ولكن عدد اشخاصها ، لا نهاية له ، لانه ليس من ضرورة لايقاف السلسلة عند (٥٠٠ر٠٠٠) سنة قبل الان . وليس في هذا استحالة او تناقض ، فان قولنا : الله محدث الاشياء ، لا يستلزم ضرورة ان هذه الاشياء يجب ان تكون محدودة . واذا كان يستحيل عقلا ان يقال : ان فلانا في خمسين سنة احدث اشياء لا نهاية لها ، لانه يستحيل انجاز ما لا نهاية له من الاشياء لذي قوة محدودة في زمن محدود ، فان هذا لا يلزم على قولنا : ان الله يفعل او يحدث ما لا نهاية له من الاشياء ، لان الله في زمان مطلق او سرمد ودهر لا بداية له ولا نهاية ، وكذلك يقتضى لكماله ان تكون قوته على الفعل غير متناهية . فطالما ان بين الله وبيننا ما لا نهاية له ،

وهذا حكم كل ازلى ، فمن الممكن ملأ هذا الزمن اللامتناهى بما لا نهاية له من افراد جنس واحد ، او من المحدثات ، وبذلك يتم لنا ما يلى :-

١ - نسبة الحوادث والمحدثات كلها الى محدث غير محدث وهو الله ، او اى اسم آخر يفى بالغرض •

٢ - عدم المساس باهم صفة لله ، وهى الازلية •

٣ - عدم مخالفة (دليل العلة التامة) ، ومسألة (الترجيح) ومتعلقاتها •

٤ - مطابقة الحس والمشاهدة ، وهو اننا نرى ان كل شئ ينشأ من

شئ ، وان المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم ، وان ما يحدث من الاشياء هو كون وفساد بالمعنى الارسطى ، لا انحلال الى عدم محض او تكون من عدم

محض • وكذلك ما نشاهده دائما في تولد انسان عن انسان وحيوان عن

حيوان • وكذلك ما نرى من تحول الماء بخارا وبالعكس على جهة الدور •

وهذا هو جواب الفلاسفة على اعتراضات الغزالي كلها ، سواء قصدنا ارسطو

ام ابن سينا والفيضيين ، ام ابن رشد ، موضوعا بلغة عصرية • وقد خطر

لي ان اوضح فكرة الفلاسفة وفكرة المتكلمين عن الفلاسفة بين الله وبين

المحدثات برسمين يوضح تأملها الفروق بين الفريقين :-

الرموز

∞ ∞ : اللانهاية ازلاً وابدأ

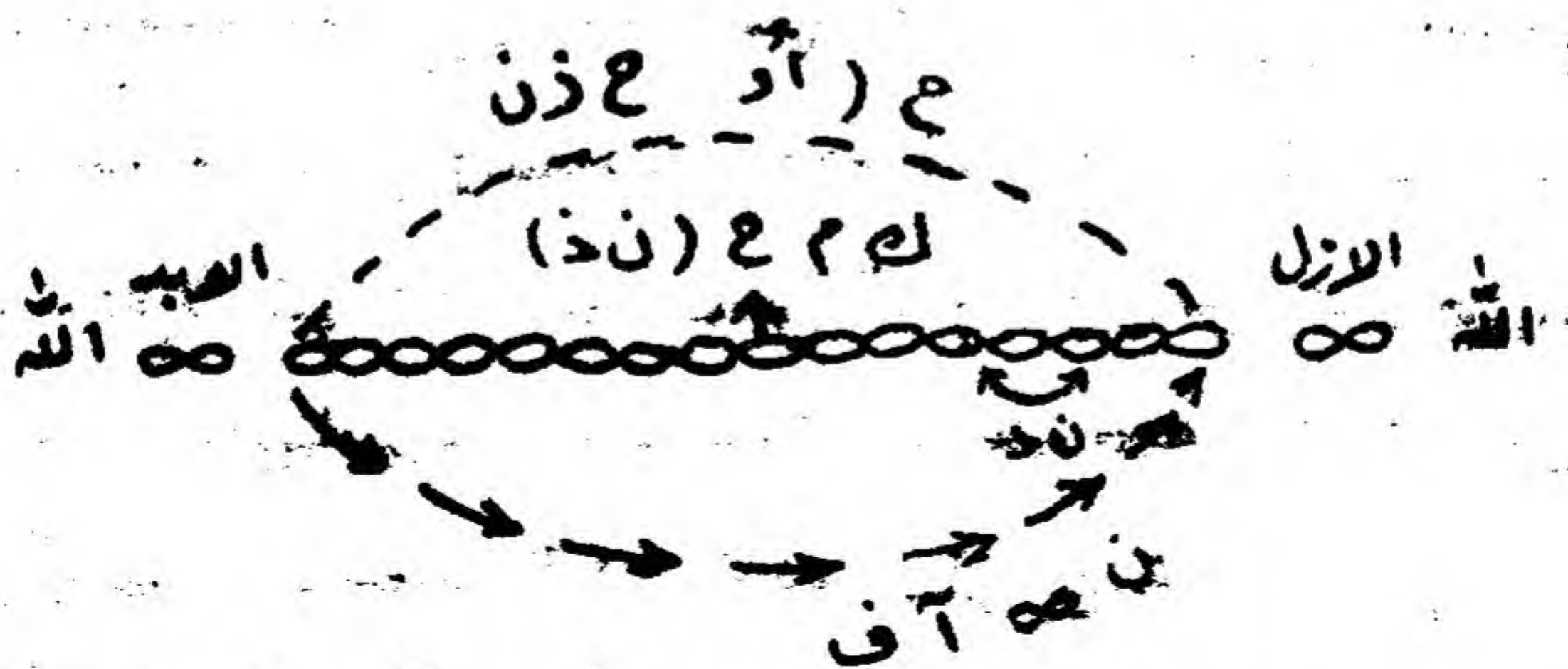
آ : حادث مفرد (او محدث جزئي مثل زيد)

ن ∞ آ ن : زمان لانهاية الله فاعل فيه دواماً

ع (أو) ع ز ن : المحررات كلها أو اي منها انري بالزمان فقط

ل م ع (ن ذ) : كل مفرد حادث بالزمان وبالذات

ن د : زمان محدود



٢١٦ رسم يوضح علاقة الله بالمحدثات وقدم المحررات لكل

وان كل مفرد محدث في مذهب الفلاسفة

الرموز

∞ ∞ : اللانهاية ازلاً وابدأ

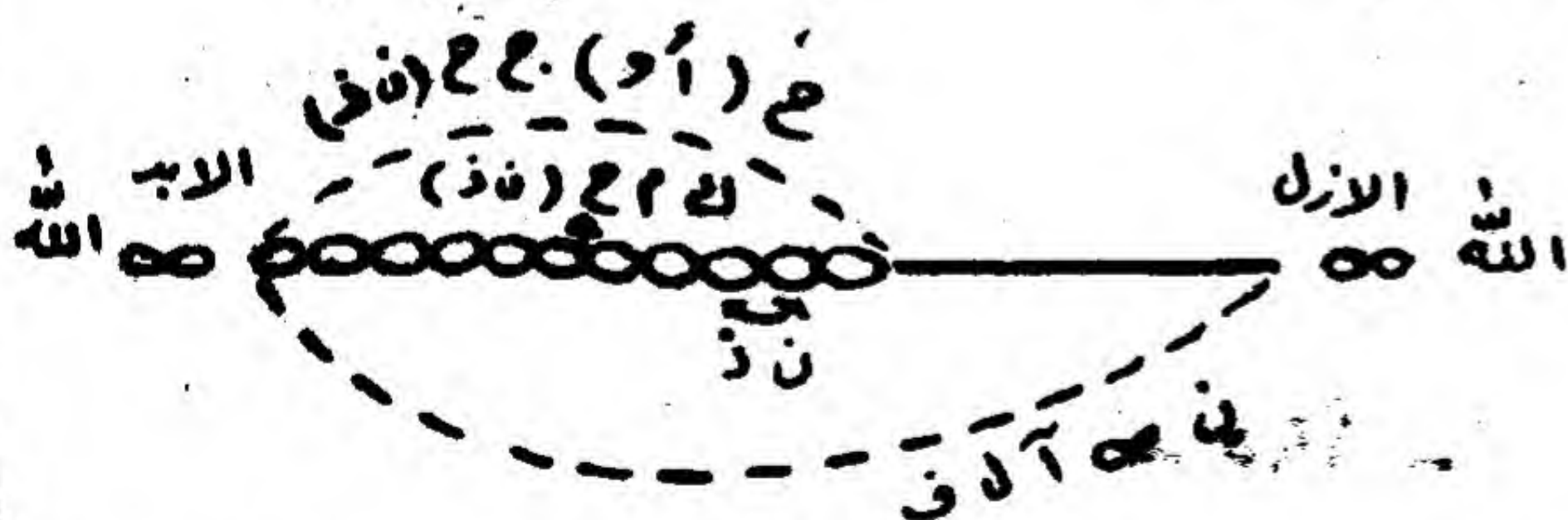
آ : حادث مفرد أو محدث جزئي مثل زيد

ن ∞ آ ن : زمان لانهاية الله ليس فاعلا فيه دواماً

ع (أو) ع ز ن : المحررات كلها أو اي جنس منها حادث بالزمان وبالذات

ل م ع (ن ذ) : كل مفرد حادث بالزمان وبالذات

ن د : زمان محدود



(٢) رسم يوضح علاقة الله بالمحدثات وحدث العالم كل
في الزمان ، وحدث كل مفرد في مذهب المتكلمين

ج.ف. : « نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اي حادث كان ، بل نبعد صدور حادث ، هو اول الحوادث من القديم . ولا يتصور عندنا ان يصدر الحادث من قديم ، الا بواسطة حركة دورية ابدية ، تشبه القديم من وجه ، فانه دائم ابدا ، وتشبه الحادث من وجه ، فان كل جزء يفرض منه ، كان حادثا بعد ان لم يكن . فهو من حيث : انه حادث باجزائه واضافاته ، مبدأ الحوادث . ومن حيث : انه ابدى متشابه الاحوال ، صادر عن نفس ازلية» (٣) .

ج.ف. : « هذه الحركة الدورية : قديمة ام حادثة ؟ فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لاول الحوادث ؟ وان كانت حادثة ، افتقرت الى حادث آخر وتسلسل (٤) . وقولكم : انه يشبه القديم بوجه ويشبه الحادث بوجه ، فانه ثابت متجدد ، او هو ثابت المتجدد ، متجدد الثبوت ، فهل هو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت ، او من حيث انه متجدد ؟ فان كان : من حيث هو ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال ، شيء في بعض الاوقات دون بعض ؟ وان كان : من حيث انه متجدد ، فما سبب تجدده في نفسه ؟ فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل . ثم يقول : «ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتيال (٥)» . ولم يورده هنا (٦) .

تحليل جواب الغزالي هذا :

١ - من قوله : « هذه الحركة الدورية الى . . آخر وتسلسل » . ان قوله : « لاول الحوادث » يتضمن مصادرة على المطلوب . لان الفلاسفة

(٣) تهافت الفلاسفة . ص ٤٩ .

(٤) سيبين ابن رشد ان قول الغزالي : «قولكم انه يشبه . . . الخ» ، هو قول سفسطائي .

(٥) تهافت الفلاسفة . ص ٥٠ .

(٦) سيورده ابن رشد كما سنرى بعد قليل .

خصومة هنا لا يقرون بحادث هو اول حادث ، ولو اقرؤا بذلك لاصبحوا مثل المتكلمين ، يقولون بتناهي الحوادث من جهة الماضي ، فصارت حادثة بالزمان . ويتضح بيان هذا ، وقولهم بحركة قديمة تكون منشأ للحوادث اللامتناهية ، وكذلك تتضح صلة القديم - ايا كان - بالحوادث ، بالامثلة التالية :

المثال الاول :

وهو المثال الاثير عند الفلاسفة : نفرض ان الحركة الدورية للاجرام ازلية ، ليس لها بداية وليس لها نهاية ، فهي من هذا الوجه قديمة دائمة ازلا وابدا ، ولكنها في نفس الوقت ومن حيث انها تدور حول نفسها في مدار محدود ، او حول مدار محيط بجرم آخر ، نجد انها متجددة الدورات ، كلما اكملت دورة بدأت اخرى ، فهي من هذا الوجه تكون منشأ للحوادث ، وليس هذا من قبيل المجاز بل الحقيقة المشاهدة عيانا وباللات الرصد وسواها . فان للشمس وبقية الاجرام تأثيرا على الحوادث من جماد ونبات وحيوان في ارضنا ، وعلى حدوث الفصول والليل والنهار والمد والجزر ... الخ . وتتجدد الحوادث والمحدثات كلما تغيرت نسبة هذه الاجرام من كوكب بعيدا او قريبا في افلاكها . وهذه العملية متكررة مستمرة في كل دورة - سواء قلنا بان الارض هي التي تقترب وتبتعد ، او قلنا بان الاجرام هي التي تتحرك ، او قلنا بهما معا - فها هنا حركات دورية ازلية ابدية اي قديمة ، تحدث حوادث من تجدد حركاتها الجزئية (٧) .

المثال الثاني :

وهو مثال نجد بعض اجزائه عند فلاسفتنا ايضا : يتحول ماء البحار الى بخار ثم يصير ماء مرة اخرى ، على ما بين ظرفي العملية من حوادث

(٧) ارسطو :

De Generation Et Corruption: BK. 11. 10. 336a. 12 ff.

BK. 1. 3. 317b; BK. 11. 11. 338a—338b.

اخرى ، مثل ان يصير سحابا ثم يتكاثف ثم ينزل مطرا فيتحول الى ماء البحر مباشرة ، او تتكون منه عيون وانهار ثم يصير الى البحر فيتبخر مرة اخرى • وترتبط هذه العملية بقربنا او بعدنا عن الشمس ، حتى يزداد التبخر او يقل ، ويتكاثف او لا يتكاثف حسب الفصول • فاذا فرضنا الدور في هذه العملية - كما هو مشاهد - فان استمرار هذه العملية دائما ، لا تقف امامه استحالة عقلية ، على الرغم من حصول حوادث متجددة في كل حقبة من الزمن ، فمثلا يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا حصل مطر ، فهذا المطر بالذات يعتبر حدثا جديدا وهكذا في عام • فاذا فرضنا - لاعتبارات ميتافيزيقية كما اوضحناها فيما سبق - ان الحوادث لا يمكن ان يكون لها اول ، امكن ان تصور استمرار الحوادث الى ما لا نهاية ، وان كانت عملية الدور نفسها ازلية •

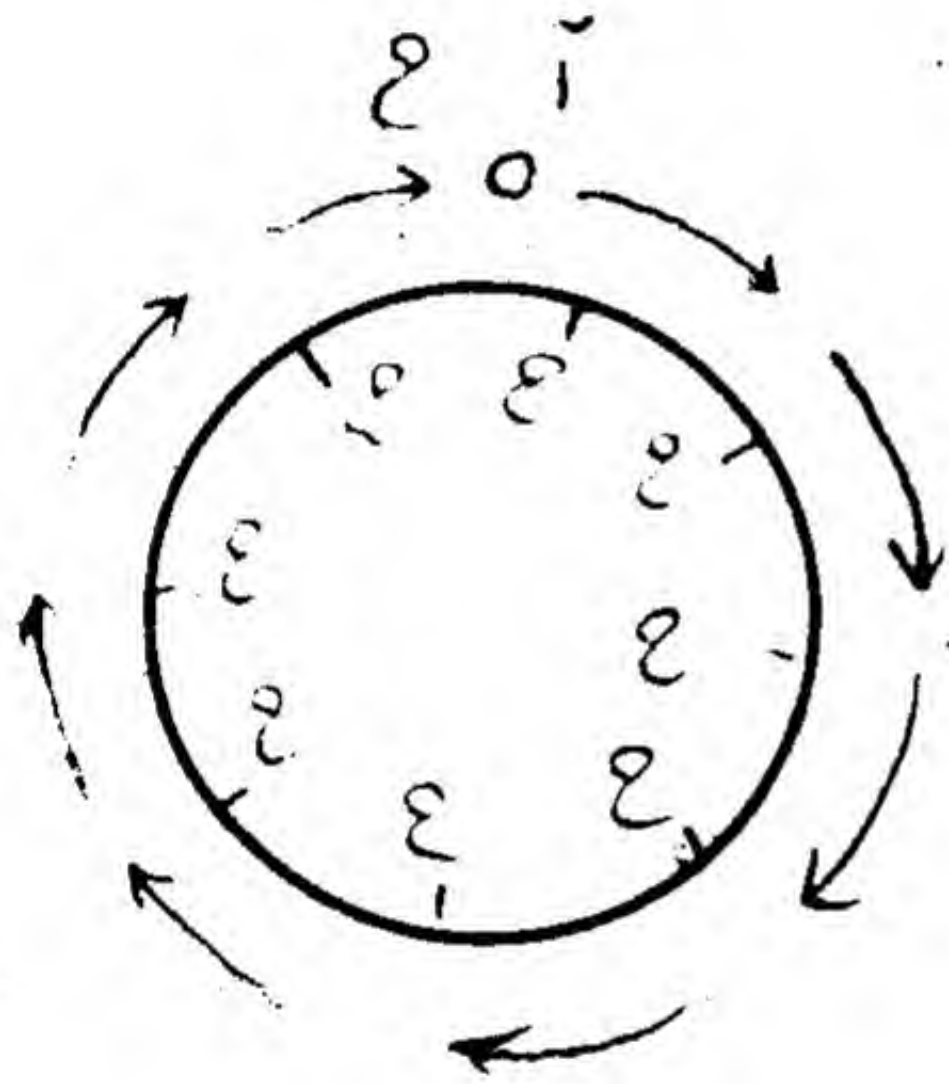
وليس في هذا التمثيل مخالفة للعلم الحديث ، وخصوصا لما يعتقد من ان الارض وظهور مجموعتنا الشمسية حدث له بداية زمانية - وان لم يكن جاء من العدم المحض • لان المثل السابق تقريبي ، وقد تصور ارسطو ومن تلاه من فلاسفتنا ازلية كل حركة وجرم من اجرام وحركات السماوات بناء على ما وصل اليه علم الفلك عندهم ، وقد تغيرت جوانب من هذا العلم حديثا ، ولكن جوهر فلسفتهم في تفسير الوجود - وعلم الفلك والطبيعة انما هو مقدمة لها - هو الاصرار على قدم العالم ككل وقدم المادة بالزمان ، بحيث لا يمكن تصور ان المادة تفتى او تستحدث من العدم ، وان وضعوا للعالم علة ازلية ترتبط بها وجوده ارتباطا ذاتيا • وعليه ، فمن الممكن ان نفترض ما اراه يحافظ على جوهر فلسفتهم ، ويساير علم الفلك الحديث : وهو ان مادة الكون ازلية ، على شكل طاقة تتخذ اوضاعا مختلفة ، فتتكون منها نجوم ومجموعات شمسية متعاقبة بحيث يكون فساد احدها كونا لمجموعة جديدة ، على نمط ما نرى في تبخر الماء مكونا ماء آخر •

المثال الثالث :

هو تجريدى علم . وقد وضعت وضعا ، وارى انه مفسر لمشسوه
 الحوادث عن حركة ازلية خير تمثيل : لفرض ان عندنا دائرة كسكة
 حديدية ، ربطت على اجزاء محيطها من الداخل اوتار تحدث زينا موفرضا ان
 محسنا يتحرك على هذه الدائرة ، حركة لا بداية لها ولا نهاية اى حركة
 دائمة ازلية . فان حركة هذا الجسم ستحدث حوادث متعاقبة مستمرة ، وهى
 زنين الاجراس . وكل زنين له بداية ونهاية ، فهو يحدث بالذات وبالزمان ،
 وبدايته هو مرور الجسم المتحرك موضعته على الموتور . وهكذا حركات الافلاك
 السموية وما يحدث من آثارها من تكون الجمادات والنباتات والحيوانات ،
 عملية دائمة . وكل جماد او حيوان او نبات على حدة ، له بداية ونهاية ، فهو
 يحدث ، ولكن جنس كل مفرد من هذه قديم ازلى ، طالما ان مرور محسنا
 الجسم ، لا بداية له ولا نهاية . فاذا فرضنا ان بين هذه الاجراس الرنانة
 علاقة اثر وتأثير ، كأن يكون احدهما اذا رن اوجد حركة الاخر ، او اوجد
 حركة ورنين اجراس اخرى متعلقة به من الداخل ، امكن حينئذ ان نفرض
 حصول حوادث قبل حوادث (كما ذكرنا في مثل تكون ارضا او مجموعتنا
 الشمسية في مدة متأخرة ، كما امكن تفسير ظهور البشر على سطح الارض
 بعد ظهور النباتات والحيوانات مثلا) . ولكن في كل هذا ، ومع هذا كله ،
 يستحيل ، بل يكون غير منطقى ان نسأل ، كما سأل الغزالي في اعتراضه
 السابق : «اذا كانت الحركة الدورية قديمة ، فكيف صارت مبدأ لأول
 الحوادث؟» . لان هذا السؤال ، وقوله : «اول الحوادث» ، يتضمن ان
 للحوادث أولا . فهو مصادرة على المطلوب .

وبصورة عامة : ان من يفترض الحركة ازلية والفاعل ازلي ، لا يمكنه
 الا ان يفترض ان الحوادث لا اول لها سوى ذات الفاعل ، ولا بدء لها الا
 ابتداء الحركة الازلية . فاذا كان الفاعل ازليا وفعله ازليا والحركة ازلية

كانت الحوادث كذلك ككل ، وان كان كل مفرد منها حادثاً • فليس يمكن في الرسم التالي (انظر الرسم ادناه) ولا في الرسوم المتقدمة ، ان نسأل : متى بدأت حركة الجسم ، ومن اى نقطة على الدائرة • لاننا نقر بذلك ان الحركة ليست ازلية • وكذلك اذا فرضنا ان الفاعل ازليا وفعله ازليا ، فما يفعله لا يمكن ان يكون الا ازليا بالزمان • وما ينشأ عن فعله من حوادث مفردة لابد ان يكون بلا اول ، فيستحيل ان نسأل : متى بدأ الفعل ؟ او ما هو اول الحوادث ؟ وقد سبق ان قلت : اننا حينما نتعامل مع اللامحدودات فليس امام عقولنا عن هذا الفهم مهرب مهما ظهر معاكسا لتخيلاتنا وما اعتدنا من منطق المحدودات •



الرسم
 آ : جسم يتحرك حركة ازلية
 ج : حركة ازلية على الدور
 ع : حادث مفرد .

موقف ابن رشد من اعتراض الغزالي (٨) :

« لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل نوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال - كما في قول الغزالي قيد المناقشة - ، اى لو وضعوا ان الحادث (٩) بما هو حادث انما يصدر عن قديم ، لما كان

(٨) انظر اعتراض الغزالي • كما مر سابقا من هذا البحث • ج : غ المبتدئ بقوله : هذه الحركة الدورية ، قديمة ام جاذة ...

(٩) لان عندهم : الحادث مثل زيد المشار اليه ، انما يصدر عن القديم ، ليس بما هو زيد الحادث الذى له اول ، لان مثل هذا الحادث المشار

للفلاسفة محييص من ان ينفكوا عن الشك في هذه المسألة . لكن ينبغي ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية ، مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط . مثال ذلك ان تتصور انسانين ، فعل الاول منهما الثاني من مادة انسان فاسد ، فلما صار الثاني انسانا بذاته ، ففسد الانسان الاول ، فصنع الثاني من مادته انسانا ثالثا ، وهكذا ، فإنه يمكن ان تتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية ، من غير ان يعرض في ذلك محال . وذلك مادام الفاعل باقيا . فإن كان هذا الفاعل لا اول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا اول لوجوده ولا آخر . وكذلك يتصور ذلك في الماضي ، اعني انه متى كان انسان ، فقد كان قبله انسان فعله ، وانسان فسد . وقبل ذلك انسان فعله وانسان فسد . وذلك ان كل ما هذا شأنه ، اذا استند الى فاعل فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل (١٠) . فاذا الجهة التي منها ادخل القدماء موجودا قديما ليس بتغير اصلا ، ليس هو من جهة وجود الحوادث عنه بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس . واما الجهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد ، لا يقبل

اليه لا يصدر عندهم عن التقديم مباشرة . لان في ذلك خروج على دليل العلة التامة ، ومسألة الترجيح ولو ازمهما ، بل ان زيدا يصدر عن القديم باعتبار جنسه القديم ، اى باعتباره واحدا من افراد لا نهاية لهم ، تشير سلسلتهم اللامتناهية العدد الى قدم جنس الانسان وصدور قديم بالزمان (جنس الانسان) عن قديم بالذات والزمان (الله) او عن (الحركة الدورية القديمة) ليس مستحيلا .

(١٠) اى ليس يمكن فيه مجموع متناه وكل حاصر لاجزائه ذو بداية ونهاية . ومبحث الكل والبعض من مباحث فلاسفتنا ومتكلمينا الاوائل ، وهو مبحث ارسطو في الاصل وغيره عند فلاسفة الهند القدماء . انظر التفاصيل في اطروحتي القسم الثاني . الفصل الرابع متن ص ٣٦٦ . وحاشية رقم (١) منها .

التغير ، فجهتان : اخدهما : انهم الفوا هذا الوجود الدورى قديما ، وذلك
انهم الفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله ، وكذلك فساد الفاسد
منهما بالقوة كوننا لما بعده ، فيجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم
ومتحرك قديم ، غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه ،
اى يقرب من بعض الكائنات ويبعد ، فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها
وكون الكائن . وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير متغير الا في الاين
- المكان - ، فهو سبب الحوادث من جهة افعاله الحادثة ، وهو من جهة اتصال
هذه الافعال له ، اعنى انه لا اول لها ولا آخر ، عن سبب لا اول له ولا آخر .
والوجه (الثانى) الذى من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم اصلا
ولا ذى هوى ، هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات ترتقى الى الحركة
في المكان ووجود في المكان ، ولا ترتقى الى متحرك من ذاته ، عن محرك او
غير محرك اصلا لا الذات ولا بالعرض ، والا وجدت محركات متحركات
معا غير متناهية ، وذلك مستحيل . فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازليا ،
والا لم يكن اولا . واذا كان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهى ترتقى
الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض ، وهو الذى يوجد مع كل متحرك في
حين ما يتحرك . واما كون محرك ، مثل انسان يولد انسانا ، فذلك بالعرض
لا بالذات . . . وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضوع كبرهان ، ولكن باقوال
من جنس هذا القول . وهى اقنع من اقوال الخصوم ، عند من انصف .
وان تزييف لك هذا ، فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزييف به ابو حامد
عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة ، فانها
انفصالات ناقصة ، لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا - اى الفلاسفة -
موجودا ازليا في الوجود ، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن
الازلى ، وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو ازلى في جوهره ، كائن فاسد في

حركاته الجزئية. لافي الحركة الكلية الدورية . او بتوسط ملصق من الانفصال
ازلي بالجنس ، اى ليس له اول ولا آخر، (١١) .

ويعود الى قول الفزالي : «وقولكم انه يشبه القديم بوجه ...» ،
فيقول : «هو قول سفسطائي ، فانه لم يصدر عنها من جهة ما هي - اى الحركة
الدورية - ثابتة ، بل من جهة انها متغيرة . الا انها - في تغيرها وتجدد
دوراتها - لم تحتاج الى سبب مجدّد معدّت ، من جهة ان تجددها هو فعل
قديم ، اى لا اول له ولا آخر . فمعنى ثبوت الحركة : ليس انها ثابتة
- لا تتحرك - بل انها متغيرة» (١٢) .

ومعنى قول ابن رشد واضح ، فان من يقول ان كل شيء يتغير لا يمكن
ان نسأله : هل التغير يتغير ؟ ، لان في هذا نقضا لمعنى التغير . ولذلك اوتر
عن هرقليطس قوله : كل شيء يتغير الا التغير (١٣) .

(١١) تهافت التهافت . ص ٦٠ وسبق ان ذكرنا له نصوصا عن قدم
الجنس وحدث اقتراده وعن نشوء الحوادث على جهة الدور .

(١٢) تهافت التهافت . ص ٦٣ .

(١٣) برنيت :

J. Burnet: Early Greek Philosophy. 4th, ed. London. 1958.

Under: Heracleitus.

والاهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قيل سقراط . القاهرة ١٩٥٤
عند كلامه عن هرقليطس . وبالاخص ذكره لاهم ما تبقى من نصوص
هرقليطسية .

الفصل الرابع

الدليل الثانى في قدم العالم عند الفلاسفة

وهو المتعلق بمسألة الزمان وموقف الغزالي وابن رشد

منه • صيغة اولى

ح.م.ف. : « تقدم الله اما بالذات فيكونان اما حادثين او قديمين معا^(١) .
واما بالزمان ، فاذا قبل^(٢) وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما ،
وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الاخر^(٣) ولا طرف لها من
جهة الاول • فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض • فصح ان
الزمان لا حدوث له^(٤) • واذا وجب قدمه وهو عبارة عن قدر الحركة وجب

(١) الصحيح ان يقال : فيكونا اما حادثين بالزمان او قديمين بالزمان •
لان الفلاسفة لا يضعون العالم قديما مثل قدم الله • لان الله قديم
بالزمان وبالذات ، والعالم قديم عندهم بالزمان ، محدث بالذات •

(٢) في الحقيقة هذا الوضع للدليل ناقص ، والاصح ان يوضع كما يلي :-
اذا تقدم الله العالم بالزمان ، فاما ان يكون هذا التقدم بالزمان
المحدود الذى له بداية ، فيكون في هذا نقض لازلية الله ، لان ما زاد على
محدود بمحدود فهو محدود ، والانتفاء الى ان الله محدث لا يقبله
المتكلمون ولا الفلاسفة • واما ان يقال انه متقدم على العالم بزمان ، له
طرف من جهة العالم وليس له طرف من جهة الاول ، فاذا قبل الزمان
زمان لا نهاية له ، وهو متناقض • فصح ان الزمان لا حدوث له • • •
الخ • الدليل كما اعلاه •

(٣) قوله : (الاخر) اى من جهته التى وجد في نهايتها العالم •

(٤) هذا غير صحيح ، اى ان اعتماد الفلاسفة على هذه الحجة لاثبات ازلية
الزمان ، غير مجدية ، لاننا اذا فرضنا العالم محدثا ولم يكن ازلا ،
فزمان العالم الذى هو مقياس حركة الفلك او الحوادث هو ايضا لم
يكن • وهذا الزمان المفروض قبله ، هو ليس زمان العالم المفروض
حادثا وله زمن اول ابتداء منه ، بل هو مقياس وجود الله • فلا يمكن
ان نستنتج منه بهذا الطريق قدم الحركة ثم المتحرك • ولذلك تصبح
حجة الفلاسفة واستنادهم على الزمان لاثبات قدم العالم ، غير مفيدة

قدم الحركة ، واذا وجب قدم الحركة وجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته، (٥) .

ج . غ . : « الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان ، انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه عالم وزمان . ومعنى قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري سبحانه ، وعدم ذات العالم فقط . ومعنى قولنا : كان ومعهم عالم ، وجود الذاتين فقط . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، وان كان الوهم

بهذا الطريق - انظر المصادر عن الفلاسفة المستندين الى هذا الدليل في حاشية (٥) ، (٦) ادناه . ولكن حجتهم تكون مقبولة اذا ارجعوا المسألة - بعد ان يثبتوا وجود زمان ، الله لم يكن فيه فاعلا - الى دليل العلة التامة والترجيح . انظر ما سبق بهذا الخصوص .

(٥) تهافت الفلاسفة . ص ٥١-٥٢ . وقد سبقت نصوص من ابن سينا بهذا المعنى . مثلا في النجاة ص ٤١٩-٤٢٠ يقول : « وايضا فان الاول بماذا يسبق افعاله الحادثة ا بذاته ام بالزمان ؟ فان كان بذاته فقط مثل الواحد للثنتين وان كانا معا بالزمان ، فيجب ان يكون كلاهما محدثين ، او قدم الاول وقدم الافعال الكائنة عنه . وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان ، بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ، فلاشك ان لفظة «كان» تدل على امر مضى . فقد كان كون ثم مضى قبل ان تخلق الخلق ، فاذا كان زمان قبل الحركة والزمان . فان لم يسبق الله بأمر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه . وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بأمر ماض للوقت الاول من الخلق ، وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق . وليس «كان ولا خلق» ثابتا عند كونه «كان وخلق» ، ولا كونه «قبل الخلق» ثابت مع كونه «مع الخلق» ، ولا كان وخلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث . . . ثم ان شئت فنأمل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون ، عارض لهيئة غير قارة والهيئة غير القارة هي الحركة . فاذا تحققت ، علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل سبقا بزمان معه وحركة واجسام او جسم . ونجد مثل هذا في الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٧٨-٣٨٠ .

يسكن عن تقدير شيء ثالث ، فلا التفات الى اغاليط (٦) الاوهام» (٧) .

م.د. : « ١ - قول ابني حامد - اى الغزالي - ان تقدم الباري على العالم ليس زمانيا صحيح ، لان الباري سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، والعالم شأنه ان يكون في زمان . فقول الفلاسفة : اما ان يكون الله مع العالم

(٦) تهافت الفلاسفة . ص ٥٢-٥٣ . والقول : انه لا زمان قبل وجود العالم ، الذى يذكره الغزالي ، ويحكم به هنا ، سبقه اليه كثير من المتكلمين : ص ١١٢ رقم ٣ متن وص ١٢٢ - رابعا - من هذا البحث) . والفيومي . كتابه السابق ص (٧٢-٧٢) . وهو قول اوغسطين قبلهم وبعده قرون ، يقول اوغسطين في كتابه (مدينة الله) : ان الكون والزمان خلقا معا ولهذا ، فانه باطل ان يدعى ان العالم ازل مع الله .

Co-eternal with God.

أنظر :

St Augustine : The City of God. Bok. x. Ch. 6. TR. J. Healey. 1903. vol. 2. P. 181 ; also. Ch. 4. a-d. 5.

وانظر مقال ماجد فخري - السابق - ص ١٤٢ . والنص السابق هو : «ولو اننا نعتقد ان الاله خلق السماء والارض في مبدأ الزمان ، فانه مع ذلك يجب ان نفهم انه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، اذ الله خلق جميع الازمنة . واذا كان وجود الزمان ابتداء مع السماء والارض ، فانه لا يمكن ان يوجد زمان ، لم يكن الاله فيه قد صنع السماء والارض ، واذا فليست الازمنة ازلية كما ان الاله ازل» هذه الترجمة عن كتاب مشكلة الألوهية ، لمحمد غلاب . القاهرة ١٩٤٧ ص ١١٣ ، ١١٤ .

كما ان قول اوغسطين والغزالي ، نجده عند يحيى النحوي في (القرن الخامس الميلادي) . يقول يحيى النحوي في رده على بروقلس : «قبل ان خلق الله العالم ، لم يكن مادة ولا زمان ولا حركة . العالم له بداية ونهاية ، فهو ليس ازل ولا ابديا . انما هو وجد من لا شيء ومينعدم الى لا شيء» . هذه النصوص ترجمتها عن فالزر - كتابه السابق - بالانكليزية ص ١٩٢ الذى يقتبسها فن كتاب «الطبيعة» لسيمبليقوس . (ص ١١٤٢ ، ٢٣) و (١١٤٣ ، ٢١) كما انها - اى حجة الغزالي ويحيى واوغسطين . الخ - تقوم على نفس منطق

او متقدما عليه بالزمان ، غير صحيح • كما انه ليس تقدم العلة على الملول ،
الذين هما من طبيعة الوجود المتحرك ، لان الله من طبيعة اخرى اى غير
طبيعة المتحرك ••• ٢ - ولكن قوله يكون صحيحا ، اذا كانت المقايسة
بين شيئين من طبيعة المتحرك موثوقة • ملاحظ ان • ملاحظ ان

الفلاسفة ، ارسطو ومن جاء بعده ، مثل الافروديسي وابن سينا ، وهو
ان الزمان والحركة والجسم متلازمون ، فلذا ثبت قدم او حدوث
احدهم ثبت قدم او حدوث الاخرين : والفلاسفة ارسطو ومن تلاه
يستندون لاثبات قدم الجسم والحركة على قدم الزمان وبالعكس • عن
ارسطو انظر : «ما بعد الطبيعة» :
و«الطبيعة» :

Metaph: BK. 12. Ch. 6. 6;

Phys: BK. VIII. 1, 251b, 10—28.

BK. IV. 12. 220b—28; and 14. 223b. 15.

BK. VI. 4. 235a ff.

وانظر فاندنبرغ : «كتابه السابق» ج ٢ • نوت (١) على ص ١٢ •
ونوت (٤) على ص ١٢ •

اما عن الافروديسي : «مقال للاسكندر في القول في مبادئ الكل بحسب
رأى ارسطاطاليس الفيلسوف» ، نقلها الى العربية ابراهيم بن عبد الله
النصراني • ضمن : «ارسطو عند العرب» ج ١ • ص ٢٥٩-٢٦٤ • اما
عن ابن سينا ص ٢٠٦ • حاشية ٥ • وحاشية ٨ ادناه
ان الكندي استعمل نفس المنطق على اساس التلازم بين الحركة والزمان
والجسم لاثبات حدوث العالم وتناهي جرمه • انظر مقال السابق عن
الكندي • مجلة الاقلام •

(٧) قول الخزالي : بأن تصور زمان قبل بدء العالم وزمانه ، من عمل
الوهم ، ومقارنة ذلك بالمكان ، نجده عند متكلمي قبة مشلا عن سعديا
الفيومي • اوائل القرن الرابع الهجرى يقول سعديا الفيومي : «ولعل
سائلا ان يتفكر في مكان الارض فيقول : اى شىء كان في مكانها ؟ وقوله
هذا انما سببه جهله بحد المكان • المكان ليس هو ما كان موضوعا تحت
الاشياء ، بل هو التقاء الجسمين المتلمسين ، فتوضع تماسهما يسمى
مكانا • بل يصير كل واحد منهما مكانا لصاحبه • واذا لم تكن ارض
ولا اجسام ، فساقت ان يقال : مكان على وجه • وكذلك في الزمان ،

فربما يقول : فمن ان تحدث الاجسام : كيف كان ذلك الزمان عاريا من كل موجود ؟ وهذا انما يقوله من يجهل حد الزمان ويظن انه شيء خارج عن الفلك وان الدنيا كلها فيه ، وانما حقيقة الزمان : انه بقاء هذه الموجودات حالا بعد اخرى ، من الفلك وما دونه ، فاذا لم تكن هذه الموجودات فساقط ان يقال : زمان على وجهه . الامانات والاعتقادات . ص ٧١ . ويكرر ذلك ص ١٠٢ . وانظر فاندنبرغ حيث يشير الى يحيى النحوى : ج ٢ نوت (٢) على ص ٣٨ .

(٨) هذا القول : - ان الله ليس في زمان الخ - ، هو قول ارسطو : يقول ماجد فخري : «كون الشيء في الزمان عند ارسطو لا يعنى انه يوجد معه . بل ان الزمان يحتويه كما يحتوي المكان المتمكن . فلزم عن ذلك ان الاشياء التي توجد ابدا ليست في الزمان ، لان الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها . وكذلك الاشياء التي لا تتحرك كالله والعقول المفارقة . لان الزمان يعد الحركة وهي غير متحركة ، فعليه الزمان صفة للاشياء الخاضعة للكون والفساد » كتابه : «ارسطوطاليس» . ص ٤٧ . ويكرر ابن سينا هذا مرارا في «تسعم رسائل» ، الرسالة الثانية ص ٣٠ . بعد ان يتكلم عن ابداع الصورة والهيولى يقول : ومبدعهما يتقدم الكل بالذات . لا انه كان معه فيما لم يزل زمان . لان الزمان يحدث مع حدوث الحركة . ونجد ذلك في الرسالة الاولى ص ١٢ . ويؤكد ذلك في «النجاة» فيقول بعد ان يبين ان المتحركات في الحركة ، والحركة في الزمان : «وما هو خارج عن هذه - اى عن الحركة - فليس في زمان . بل اذا قوبل مع الزمان فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه ، وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراله ، فيكون الدهر المحيط بالزمان» . النجاة ، ص ١٩٢ . ومسألة ان الله ليس في زمان موجودة قبل الغزالي عند المتكلمين ايضا . فينقل لنا الاشعري في «مقالاته» ج ١ . ص ٢١٨ ، ج ٢ . ص ٥١٨ عن بعض شيوخ المعتزلة ، ما يدل على ان الله عندهم ليس في زمان ولا يقارن او يقاس بما هو في زمان . ويقول الباقلاني في «التمهيد» ص ٢٦٥ : متى كان ؟ سؤال يقتضى كونه في زمان لم يكن قبله . لان متى ، سؤال عن الزمان ، وهو قديم كائن قبل الزمان . وخالق للزمان والمكان وموجود قبلهما . وتوقيت وجود الشيء بعام او مائة عام يفيد ان الموقت وجوده معدوم قبل الزمان الذي وقت به ، وذلك مما يستحيل عليه تعالى . وفي جواب ابن حزم على ثابت بن محمد الجرجاني ص ١٥٦ تنمة حاشية ٤٨ يقول ابن حزم :

قول الغزالي : انه لا يلزم تقدم الله بالزمان ، صحيح بالنسبة الى المقايضة بين الله والعالم^(٨) فقط ... ٣ - ولكن اذا لم يكن تقدم الله زمانيا فليس يفهم تأخر العالم عنه - كما يقول ابو حامد - زمانيا ، بل هو تأخر المعلول عن العلة . لان التأخر يقابل التقدم ، والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة . فاذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا . ويلحق ذلك ايضا الشك المتقدم : وهو كيف تأخر المعلول عن العلة التامة^(٩) ؟ (١٠) .

ج . ف . : « بل يفهم مفهوم ثابت . وقولنا : كان الله قبل العالم ويكون الله ولا عالم ، يفيد شيئا ثالثا . (كما نقلنا عن ابن سينا من كتاب النجاة كما في ص ٢٠٦ حاشية ٥) .

« فآخبرته ان هذا شغب ضعيف ، لانه - اى الله - ليس في زمان لان الزمان انما هو حركة كل ذى زمان ، وانتقاله من مكان الى مكان ، او مدة بقائه ساكنا في مكان واحد ، والبارى ليس متحركا ولا ساكنا . وهو ليس في زمان ولا مدة ولا في مكان اصلا ... الخ ، الفصل ج ١ ص ١٦-١٨ .

ان قول اوغسطين والنحوى ومتكلميها والغزالي اعلاه : وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ... الخ ، اقول ان هذه الاقوال جميعها غير صحيحة . لان الله وان لم يكن من حيث انه ليس متحركا ذا زمان مثل زمان العالم ، فان له زمانا مطلقا هو مقياس وجوده الدائم . فاذا كان الله ازلما والعالم موجودا قبل (٥٠٠.٠٠٠) سنة مثلا ، فقبل العالم كان زمان مطلق او دهر او سرمد ، هو زمان الله الثابت او زمان وجوده الثابت وكان فيه غير فاعل . فهناك شيء ثالث ، لم يكن الله فيه فاعلا . وهذا مخالف لدليل العلة التامة ومسألة الترجيح . ومن هنا يظهر ان اعتراض الغزالي وابن رشد ومن سبقهما ، غير مفيد من هذا الوجه .

(٩) يقصد ابن رشد دليل العلة التامة والترجيح . وهذا الذى ذكرته في الجاشيتين (٨ ، ٧) المارتين عاد اليه ابن رشد وادراكه فقوض حجة الغزالي .

(١٠) تهافت التهافت . ص ٦٥-٦٨ .

تعديل ابن رشد :

يكرر ابن رشد نقده السابق لجواب الفلاسفة عن وجود شيء ثالث ، على أساس ان الله ليس في زمان وان «كان» و «يكون» بالنسبة لمقايضة الله بالعالم مثل : كان الله ولا عالم ، وكان الله غفورا . . . الخ ، لا تدل الا على رباط الخبر بالخبر ولا تدل على زمان ، وذلك لان الله لا يصح عليه زمان^(١١) . وان «كان ويكون» تدل على زمان ، اذا كانت المقايضة بين شيئين كلاهما يصح عليه الزمان . ولكن ابن رشد لا يلبث ان يسند موقف الفلاسفة بتعديله تعديلا ، يقوم على مقارنة عدم العالم بوجوده ، فيقول : وانما تصح المقايضة صحة لاشك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ، لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ، ان كان العالم وجوده في زمان ، فاذا لم يصح ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله ، والعدم يتقدم عليه ، والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان»^(١٢) .

ج . غ . : على جواب الفلاسفة السابق وهو قولهم بوجود تصور ووجود شيء ثالث بين الله وبين العالم .

حاصل جواب الغزالي : - ١ - ان توهم الماضي والمستقبل ، اللذين هما القبل والبعد ، شيء من عمل الوهم فليس لهما وجود بذاتهما ولا خارج النفس وانما هما شيء تفعله النفس ، فاذا بطل وجود الحركة والمتحرك ، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايضة .

(١١) يستحسن الرجوع الى كتاب : «البرهان في علوم القرآن» ، لمحمد بن عبدالله المراكشي (٧٤٥-٧٩٤ هـ) . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٧ ج ٣ ص ١٢١-١٢٤ . حيث يوجد استقصاء لمعاني «كان» في القرآن واقوال انقدماء فيها ، مثل ابن معطى ، والراغب ، وسيبويه ، وابن عطية ، والزمخشري ، وابو بكر الرازي .

(١٢) تهافت التهافت . ص ٧١ .

٢ - ان توهم القبليّة قبل ابتداء الحركة الاولى التي للعالم ، والتي لم يكن قبلها شيء متحرك ، هو مثل توهم الخيال : ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي ضرورة ، اما الى جسم آخر واما الى خلاء . وذلك ان البعد شيء يتبع الجسم ، كما ان الزمان شيء يتبع الحركة . فكما ثبت ان بعدا غير متناه مستحيل - لثبوت تناهي جرم العالم - وان كان الخيال لا يدعن ، فكذلك تناهي الحركة من طرفيها ، يمنع تقدير بعد زمني وراءه ، وان كان الوهم مستمرا (١٣) .

ج . ف . : « هذه الموازنة (١٤) معوجة ، لان الفوق والتحت هما امران اضافيان ، فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمي . واما التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهميا ، اذ لا اضافة هناك وانما هو عقلي . وهو نسبة محضة اليّنا لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه ، فان العالم كروي ، والكرة ليس لها فوق وتحت ، مثلا الجهة التي هي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض - شخصا - واقفا يحاذي اخمص قدميه اخمص قدمك ، وكذلك ما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض في الدور . وليس كذلك البعد والقبل ، فان الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخر ، كما ان العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبلا ، لا يمكن ان يتوهم انه العدم الذي بعد الحادث المسمى بمدا ، (١٥) .

ج . غ . : نعدل عن الفوق والتحت الى لفظ الورا والخارج . فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء ؟ فيقولون : ليس . فكذلك نقول لهم : ليس للعالم قبل ، (١٦) .

(١٣) تهافت الفلاسفة . ص ٥٤ .

(١٤) اي بين الفوق والتحت في الجرم ، وبين القبل والبعد في الزمان .

(١٥) تهافت الفلاسفة . ص ٥٦-٥٨ .

(١٦) كذلك ص ٥٩ .

م.د. : ١ - حول اعتراض الغزالي الاول : «الزمان فصل النفس والذهن» ، يقول ابن رشد : «ان تلازم الحلاكة والزمان صحيح ، وان الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة . لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان في الموجودات التي تقبل الحركة ، وما في طبيعته امكان الحركة ليس ينقلب الى ما طبيعته عدم قبول الحركة . فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب ان ^(١٧) تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى طبيعة التي تقبل الحركة ، وذلك مستحيل . وانما كان ذلك ، لان الحركة هي في شيء ضرورة . فان كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان ضرورة ، لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون ، لا في العدم ، لان العدم ليس فيه امكان اصلا ، الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا . ولذلك ، لابد للحادث ^(١٨) من ان يتقدمه العدم ، ولا بد ان يقرن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم ، كالحال في سائر الاضداد ، وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة» ^(١٩) .

(١٧) في الاصل : ينقلب .

(١٨) المقصود هنا بالحادث : الحادث الزماني ، كما يتضح من مجموع فلسفة ابن رشد ، ومن تمثيله له بالحرارة والبرودة . وكما هو واضح في النصوص التي ذكرناها عن ابن سينا والفارابي سابقا . اما العالم ككل ، ومجموع الحوادث فهي عندهم ليست حادثة بالزمان ، بل بالذات فقط ، وسبق العدم لها سبق ذهني فقط كما وضع فيما تقدم .

(١٩) يمكن للمتكلمين القول بان امكان الحركة هو تصور عقلي فقط ، فليس ثمة حركة قبل الحركة الاولى ، ولا موضوع لها فان قيل : فالحركة قبل هذه كانت اذا غير ممكنة بل مستحيلة ، قيل : هي ممكنة ان تكون هي وموضوعها ، لا انها مستحيلة ، ولا انها واجبة الوقوع ، والا لو كان امكانها معناه وجودها ووجود موضوع فان الامكان

٢ - فيما يخص المعادة الثانية للغزالي وهي المختصة بمقايضة الزمان
بالبعد المكاني والفوق والتحت ، يرى ابن رشد :-

« أ - ان جواب الفلاسفة بان الفوق والتحت اضافيان جواب غير مفيد ،
لانهم يقولون بفوق مطلق وتحت مطلق ، وهما اللذان ينتهي اليهما الخفيف
والثقل • ولانه ايضا يمكن الرد عليهم ، بان التسلسل في تصور الفوقية
بلا نهاية هي من عمل الوهم ، وليس بسبب الاضافة كما اجابوا • ولذلك
فان دليلهم انكسر من هاتين الجهتين ^(٢٠) .

ب - ان الجواب الصحيح على معادة الغزالي تلك ، هو : ان قول
الغزالي سفسطائي ، لانه يحكم لكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل ،
وهو الزمان والحركة ^(٢١) ، بحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم •

ينقلب الى وجوب • وعندى ان استناد فلاسفتنا الى فكرة الممكنات
وحدها لا يعطى قدم الزمان والحركة وموضوعها - المادة والاجسام - ،
اذا لم نربط الامكان بفكرة العلة التامة او القوة والفعل • وكلا هذين
الطريقين سلكهما الفلاسفة • فمتى ربطنا فكرة الممكن بالعلة التامة
استحال ان نفرض للحوادث اولوية ، لان السؤال يقوم حينئذ : لماذا
لم يفعل قبل ذلك ، ولماذا تأخر فعله مع كماله ؟ وكذلك متى ربطنا
الحركة بفكرة الفعل والقوة - والمقصود بالحركة هنا معناها الواسع
الذي يشمل الفعل ايضا - استنادا الى مبدأ ان الفعل سابق على
القوة ، وهو مبدأ ارسطى تابعة فيه فلاسفتنا • وعليه فان الحركة
اذا فرضت غير موجودة في الازل استحال وجودها دائما حاشية ٤٦
ص ١٥٠ فما بعد •

(٢٠) تهافت التهافت • ص ٨١ •

(٢١) لانهما دائما بالقوة ، والماضى والمستقبل من اجزائهما في حكم العدم ،
وما لا تجتمع اجزاؤه معا فهو ليس بذى وضع ولا له كل • والزمان
والحركة عند الفلاسفة المذكورين غير متناهيين ، وما لا يتناهى لا توجد
اجزاؤه بالفعل ، وليس له كل لان في هذا نقض له وتحديد • اما الجرم
فهو متناه عندهم واجزاؤه موجودة معا ولها كل حاصر • وهذا كله على

وجعل لامتناع عدم التناهي في الاخير ، دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له ، وجعل لفعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما من باب واحد . وذلك غلط بين . فانه توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل ، وانه يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حده . واما توهم القبليّة والبعديّة في الحركة المحدثّة ، فشيء موجود في جوهرها ، فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان ، اعنى ان يفضل الزمان على ابتدائها . وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر . اذ حد الان : انه هو الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل ، لان الان هو حاضر والحاضر وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل ، وتصور حاضر ليس قبله ماض ، هو محال (٢٢) .

اساس حد ارسطو للزمان والجرم والحركة ، انذى تابعه فيه هؤلاء الفلاسفة ومنهم ابن سينا وابن رشد . ويمكن المخالفة فيه لمن يرى الزمان والحركة والجرم على غير هذا الرأى ، كما هو الحال عند افلاطون وابو زكريا الرازى وابو البركات البغدادى .

(٢٢) قول ابن رشد : « واما توهم القبليّة والبعديّة في الحركة المحدثّة فشيء موجود في جوهرها » ، وقوله : (وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر) ، اقول هذه الاقوال تكون اوضح اذا وضعت كما يلي : « واما توهم القبليّة والبعديّة في الحركة المحدثّة بالزمان . وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف متأخر عن الازليّة » ، لان مقصود ابن رشد الحادث المفرد الزمانى مثل صيرورة الماء . بخارا والنبات هشيما ، وليس العالم كله كمحدث لله بالذات على ما ابنت في حاشية ١٨ ص ٢١٣ . ان ابن رشد لا يتكلم هنا - شأنه شأن ابن سينا والفارابى وكل من يقول بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان - عن الحركة الكلية المحدثّة بالذات والقديمة بالزمان ، والتي ليس قبلها زمان ولا عدم ، بل ذات المحرك او المحدث فقط ، كما انه لا يتكلم عن الزمان ككل ، الذى ليس قبله سوى الذات الالهية قبليّة لا زمانية ، لان من المقر به عندهم - وعلى الاخص الفارابى وابن سينا - ان الحركة والزمان ازليان يتأخران عن الله بالذات فقط . فمفاد قول ابن رشد السابق اذا : هو اننا اذا تصورنا الحركة

وليس كذلك الامر في النقطة ، فهي نهاية خط وتوجد معه • لان الخط ساكن فيمكن ان تصور نقطة هي مبدأ لخط وليست نهاية لآخر • فسبب هذا الغلط - اى غلط الغزالي - هو تشبيه الان بالنقطة • وبرهان ان كل حركة محدثة - بالزمان (٢٣) - قبلها زمان : ان كل حادث (٢٤) لابد ان يكون معدوما ، وليس يمكن ان يكون في الان الذى يصدق عليه انه حادث ، مفقودا ، فبقى ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الان الذى يصدق عليه فيه انه وجد • وبين كل آئين زمان ، لانه لا يلى آن آنا ، كما لا يلى نقطة نقطة • وقد تبين ذلك في العلوم (٢٥) • فاذا قبل الان الذى حدث فيه الحركة زمان ضرورة •

فالفوق لا يشبه القبل ، كما قيل في هذا القول • ولا الان يشبه النقطة • ولا الكم ذو الوضع يشبه الذى لا وضع له • فالذى يجوز وجود آن ، ليس بحاضر ، او حاضر ليس قبله ماض ، فهو يرفع الزمان والان بوضعه آنا بهذه الصفة ، ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه • ولذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم ، لان الذى يرفع القبلية يرفع المحدث ، والذى يرفع ان يكون للفوق فوق بعكس هذا ، لانه يرفع الفوق المطلق ، واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

لم تكن في الازل ، ثم حدثت ، فلا بد ان يسبقها زمان ، هو الفترة التى بين كون الله في الازل ليس فاعلا والعالم معدوما - حسب قول المتقدمين والفترة التى اصبحت فيها فاعلا والعالم موجودا ، وكذلك اذا تصورنا الزمان له طرف من جهة الماضى ، طرف غير ازلى •

(٢٣) هذه من عندى زيادة في رفع الالتباس •

(٢٤) احبذ اضافة «زمانى» ، فتصير (كل حادث زمانى) ، لئلا يلتبس

الامر بالعالم الحادث ككل حدوثا ذاتيا لا زمانيا • حاشية ١٨ على

ص ٢١٢ •

(٢٥) انظر مثلا : السماع الطبيعى • المقالة الرابعة ص ٤٦ فما بعد •

وتفسير ما وراء الطبيعة ج ٣ • مقالة اللام • ص ١٥٦١ •

المطلق ، واذا ارتفع هذا ارتفع الثقيل والخفيف • وليس فعل البوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب • فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة ، وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع • ولذلك وجب ان تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي ، اذ لان هو التام الذي لا يمكن فيه الزيادة ولا النقصان • ولذلك متى طلب الذهن ان يتوهم في الجسم الكروي ، انه يجب ان ينتهي الى شيء غيره فقد توهم باطلا^(٢٦) • وهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي^(٢٧) •

صياغة ثانية لدليل الفلاسفة الثاني المستند

على قدم الزمان

ان الذي يهمنا في هذا البحث ، ليس هو كيف ثبت الفلاسفة قدم العالم ، ولا كيف ثبت المتكلمون بطلان هذه الحجج ، انما الذي يهمنا دليل العلة التامة فيها • ولكنني وجدت ان مسألة الزمان توضح دليل العلة ، ولذلك اوردت الصياغة الاولى • وفي هذه الصياغة التي بين ايدينا ينصب اهتمامنا - مع طول تفريعات الحوار بين الغزالي والفلاسفة - على : هل يمكن وجود فترة زمنية بين الله الازلي وبين العالم اللاحق له في الوجود بعد ان لم يكن منذ الازل ام لا ؟ •

(٢٦) يمكن مراجعة براهين الفلاسفة على هذه المسائل فيما يلي :

١ - بالنسبة لابن سينا انظر ص ١٧٣ حاشية ٢٢ • وفي فلسفته الطبيعية عموما •

٢ - وعند ابن رشد في «السماع الطبيعي» ، المقالة الثالثة • ص ٢٧ فما بعد ، والرابعة • ص ٤٢ • والسما والالعالم • المسألة الاولى كلها الى ص ٢٦ • والمقالة الثالثة خصوصا ص ٤٤-٤٥ •

(٢٧) تهافت التهافت • ص ٧٦-٧٨ •

فان الفلاسفة وابن رشد ، يؤكدون هنا مرة اخرى وجود هذه الفترة • اما الغزالي ومعه المتكلمون فلا يقرون بها • واحسب ان القارىء بات مدركا لنتائج هذا الاختلاف ، فانه يتحتم على قول الفلاسفة بوجود زمان قبل اى زمان نفترضه اولا للعالم ، قدم الزمان ، وانه ليس محدثا بالزمان بل بالذات ، كما يترتب عليه مسألة العلة التامة : لماذا يتأخر فعلها عنها ؟ ، ومسألة الترجيح : لماذا اوجد الله العالم في زمن معين مع امكان ايجاده له قبل ذلك ؟ • والملاحظ في اجوبة الغزالي في هذه الصياغة الثانية ، انه يعارض الدليل بمعارضات اخرى • فمثلا اذا قال الفلاسفة : قيل هذا الزمان قبل ، عارضهم : بان هذا من عمل الوهم كما لو قيل وراء العالم عالم !! • وهى معارضات سفسطائية حقا • ولولا اطالة الغزالي في هذه المقارنات لما احتجنا الى اكثر مما كتبنا في هذه الصفحة عن هذا الدليل بصيغته الثانية •

وخلاصة المسألة كما يلي :

يجوز الفلاسفة وجود عوالم قبل هذا العالم ، فثمة مقدار ممتد من هنا الى الازلية هو الزمان ، فاذا قبل الزمان الذى فرضه المتكلمون اولا ، زمان • وجواب الغزالي : ان هذا من عمل الوهم كما لو تصورنا امكان ايجاد العالم اكبر او اصغر • ويجب الفلاسفة : ان ايجاده اكبر او اصغر ، مستحيل ، ولا قدرة على المستحيل ، ولكن وجوده قبل الان ليس كذلك • ويجيبهم الغزالي : ١ - ليس في وجوده اكبر او اصغر ، استحالة كاستحالة الجمع بين السواد والبياض ، ٢ - واذا كان العالم لا يمكن ان يكون اكبر او اصغر ، فهو واجب لا ممكن بل ضرورى فاستغنيتهم عن الصانع ، ٣ - كما قلتم : وجود العالم ، اكبر او اصغر مستحيل ، نقول نحن : وجود عوالم قبله مستحيل • ويجب ابن رشد عن هذه الاعتراضات بما يلي : ١ - القول : بان العالم يستحيل ان يكون اكبر او اصغر ، لا لكونه مستحيلا بذاته ، بل لانه يؤدى الى مستحيل ، وهو وجود خلاء او ملاء خارج العالم •

٢ - لو لزم ان يكون الضروري لا فاعل له ، للزم رفع الضرورة
فيرتفع الله والعقل والحكمة .

٣ - من ينكر تقدم امكان وجود الشيء على وجوده ، يجعله ممتنعا ،
والممتنع لا يصير ممكنا ولا موجودا . ونظرا لاهمية تفاصيل هذه الاقوال
اضعها بين يدي القارى بتصرف بعد ان صار قادرا على استيعاب خطوطها
العريضة .

ح . ف . : « ممكن فرض عالم قبل هذا العالم لان الله قادر . وكذلك
عالم قبل ذاك وهكذا . ولا يمكن ان يكون العالم الثالث الاسبق مع العالم
الثانى الذى هو بعده ، اذا كانا متساويين في المسافة وسرعة الحركة ، فاذا
هذا العالم الثالث قبل الثانى بمقدار وهكذا . وهذا المقدار المكتم الذى بعضه
اطول من البعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له الا الزمان ، اذ هذه الكميات
ليست صفة ذات البارى ، ولا صفة عدم العالم ، اذ عدم ليس شيئا حتى
يتقدر ، والكمية صفة فتستدعى ذا كمية وهو الحركة . وليس الكمية الا
الزمان الذى هو قدر الحركة . فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة
وهو الزمان» (٢٨) .

ج . غ . : « هذا من عمل الوهم ، ويمكن دفعه بمقابلة الزمان بالمكان .

(٢٨) تهافت الفلاسفة . ص ٦٠-٦٢ ونجده بصيغة مقاربة جدا في
«النجاة» بعنوان : فصل في ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل
وقت . ص ٤٢١-٤٢٢ . وفي هذه الصيغة ما يستحق المقارنة بما
يورده الغزالي اعلاه على لسانهم ، ولذلك فاليسك النص بتصرف :
«ان الله اما يمكن ان يخلق عالما آخر قبل هذا ، وهكذا ، او لا يقدر .
فعلى الثانى يشبث ان الله عاجز ، او انتقال المخلوقات من الامتناع الى
الامكان ، فيشبت الاول . وعليه يشبث وجود حركة لا بدء لها في
الزمان ، انما البدء لها من جهة الخالق ، وانما هى السماوية» ونجده
كذلك في الهيات الشفاء . ج ٢ . ص ٢٨١ .

فانا نقول : هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع ؟ فان قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وان قالوا : نعم ، فذراعين وهكذا الى غير نهاية ، فوراء العالم كمية فتستدعى ذاكم وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء (٢٩) .

ج . ف . : « ليس ثمة تعجيز ، فان ما هو ليس بممكن فهو ليس بمقدور . وهذا هو حال تقدير كون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر ، وهو غير ممكن فلا يكون مقدورا » (٣٠) .

ج . غ . : « هذا باطل من ثلاثة اوجه :-

١ - ان هذا مكابرة للعقل ، فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والمتع هو الجمع بين النفي والاثبات .

٢ - اذا كان العالم لا يمكن ان يكون عندكم اكبر منه او اصغر

(٢٩) تهافت الفلاسفة ص ٦٣-٦٤ . وتنبغي الاشارة الى انه يستحيل عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرون وجود خلاء او ملاء وراء العالم ولهم في ذلك خجج . ابن سينا : النجاة . ص ١٩٣-٢٠٢ أدلة لا بطلان الخلاء . وفي تنهاى الجهات وان العالم واحد متناه انظر ص ٢١٢-٢٢٥ . والهيئات الشفاء ج ١ . ص ١٨٩ في معنى التام والكل . وتسع رسائل ، الطبيعيات من غيون الحكمة . الرسالة الاولى . على الاخص ص ٥-٩ حيث يبين ان العالم واحد كروى ، متناه ، لا خلاء ولا ملاء ، مع ادلة في بطلان الخلاء وكذلك - ص ١٤ . وابن رشد : انظر بهذا الخصوص كما مر في ص ٢١٧ حاشية ٢٦ . وكذلك (السمع الطبيعى) ، المقالة الرابعة ص ٣٧ فما بعد . حيث يثبت عدم وجود الخلاء وبعد مفارق وكروية العالم .

(٣٠) تهافت الفلاسفة ص ٦٤ .

فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن • والواجب مستغن من علة (٣١) فقولوا
كما قال الدهريون بنفى الصانع •

٣ - يمكن ان يقال : كما قلتم ان وجود العالم اكبر او اصغر
مستحيل ، كذلك انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا ، فلا تعجيز لله ،
بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان • • • • ويختم الغزالي
اقواله بما يلي :- « فتقدير الامكانات لا معنى لها ، وانما المسلم ان الله قديم
قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد ، وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات
زمان ممتد ، الا ان يضيف الوهم بتليسه اليه شيئا آخر » (٣٢) •

ق. د. • : يمكن اجمال موقف ابن رشد في النقاط التالية :-

١ - دليل الفلاسفة السابق هو طريقة ابن سينا (٣٣) في اثبات الزمان ،
وفي تفهمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد
ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع ، الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل
العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم ، كلاهما يلحقه الزمان •

٢ - اعتراض الغزالي بمقابلة الزمان بالمكان صحيح ، اذا جوز تزويد
جسم العالم الى غير نهاية • وهو امر مستحيل (٣٤) • وليس يلزم في امتناع

(٣١) قوله : (الواجب مستغن عن العلة) ، هذا مرفوض عند الفارابي
وابن سينا كما تقدم • لان الواجب عندهم ، نوعان : واجب بذاته
وهو الله ، وهذا مستغن عن العلة ، وواجب بغيره لانه ممكن الوجود
بذاته • وهذا لا يوجد بلا علة ، مثل العالم عندهم فهو موجود دائما
لتعلقه بعلة تامة هي الله الواجب الوجود بذاته ، وان كان العالم في
حقيقة امره ، اذا انفك ارتباطه بتلك العلة يعود ممكنا • وسيشير ابن رشد
في جوابه على هذه المعاندة الى طريق ابن سينا هذا •

(٣٢) تهافت الفلاسفة • ص ٦٤-٦٦ •

(٣٣) هذا صحيح وقد اشرت الى وجوده في كتب ابن سينا ص ٢١٩ حاشية ٢٨

(٣٤) انظر اشارتي الى برهنة ابن رشد وابن سينا على هذه المسائل كما
في ص ٢١٧ حاشية ٢٦ •

هذا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا ، الا لو كان قبل وجود العالم ، هناك طبيعة الضرورى والممتنع فقط ، وهو امر لا يقره العقل (٣٥) وهذا شيء قد صرح به ارسطو (٣٦) . . .

٣ - لو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ، لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغى ان يكون هذا الفعل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل ، لا من الافعال المنسوبة الى الخيال .

٤ - وبصدد اعتراضات الغزالي الثلاثة يجيب ، ابن رشد بما يلي :-
أ - عن قول الغزالي : « ليس مستحيلا مثل الجمع بين السواد والبياض » ، يقول ابن رشد : « انه - أى العالم اكبر او اصغر - مستحيل ، لا لانه معروف بنفسه ، مثل اجتماع الضدين بل لانه يؤدى الى محال معروف بنفسه انه محال . لانه يلزم عنه ان يكون خارج العالم ملاء أو خلاء ويلزم عنهما محال : اما الخلاء ، فوجود بعد مفارق ، واما الجسم ، فكونه متحركا اما الى

(٣٥) ابن سينا وآخرون يقسمون الاشياء : الى واجب او ضرورى ، ومستحيل او ممتنع ، وممكن . فقول الغزالي باستحالة امكان وجود عالم قبل هذا العالم ، يقبل ، لو كانت الاشياء قبل وجود هذا العالم ، اما واجب او ممتنع فقط . وفي هذه الحالة سيكون وجود هذا العالم او اى عالم ، ممتنعا . والممتنع لا يصير ممكنا ابدا فيستحيل وجود العالم ، وهو موجود الان ، فالقول بان وجود عالم قبل هذا العالم ممتنع ، ساقط .

(٣٦) اى وجود عظم او جرم لا نهاية له بالفعل . ومكان ذلك في ارسطو

Phys: BK. III. 4-5. 204a-206a. ;

Deaero: BK. 1. 1-7. 268a. 276a.

فوق واما الى اسفل واما مستديرا ، فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون جزءا من عالم آخر ، وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العالم الطبيعي . واقل ما يلزم عنه الخلاء ، لان كل عالم لابد له من اسطوانات - عناصر - اربعة وحجم مستدير يدور حولها (٣٧) .

ب - وعن الاعتراض الثاني ، يقدم جوابين : الاول : جواب ابن سينا (٣٨) ، وقد سبق ايراده . الثاني : « على قول الغزالي ، يلزم ان تكون الاشياء الضرورية لا فاعل لها ولا صانع . فهذه مغالطة خسيصة ، ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء المصنوعة وكمياتها وموادها ، كما تتوهم الاشعرية في المخلوقات (٣٩) مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات (٤٠) ، وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا ، وهذا كله ابطال للعقل والحكمة » .

ج - ويرد ابن رشد على المعاندة او الاعتراض الثالث بقوله : « جحد تقدم الامكان للشيء الممكن ، جحد للضروريات ، فان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما . فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة . وقولهم : ان الامكان مع الفعل كذب ، فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد . فهو لاء يلزمهم الا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله . والالزام الصحيح للاشعرية في هذا القول ، ليس هو ان ينتقل القديم

(٣٧) عرض ابن سينا وابن رشد هذه المسائل مبرهنة في كتبهما كما مر ص ٢١٧ حاشية ٢٦ وكذلك : ص ٢٢٠ حاشية ٢٩ من هذا البحث .

(٣٨) انظر كما مر من ٢٢١ حاشية ٣١ .

(٣٩) انظر تفاصيل هذا المذهب في القسم الثاني ، الفصل الثالث من اطروحتي .

(٤٠) انظر تهافت الفلاسفة ، المسألة التي تخص السببية . ص ٥١٧ فما بعد . وقد سبقت الاشارة الى نقد مماثل لتوما الاكويني ص ١٨٤ حاشية ٥٤ .

من العجز الى القدرة ، (كما هو جواب الفلاسفة كما يورده الغزالي في بعض
فرعيات هذه المسألة) . لانه ليس يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتع ،
وانما الالتزام الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة
الوجود ، وهو مثل انقلاب الضرورى ممكنا . وانزال شيء ما ممتمعا في وقت
ممكنا في وقت ، لا يخرج عن طبيعة الممكن ، فان هذه حال كل ممكن ، مثال
ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوع (مثل
وجود السواد في حال وجود البياض في الطباشير) فاذا سلم الخصم ان شيئا
ما ممتمعا في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن
المطلق لا الممتع .

هـ - اما جواب ابن رشد على خاتمة قول الغزالي : « بان تقدير الامكانات
لا معنى لها . . . الخ ، فهو : » ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية
الزمان ، ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا . فليس هنا ما يوجب
امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده ، بل لعل مقابل هذا هو الذى يدل على
الامتناع ، وهو ان لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ، فعادت
المشكلة الى : هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لا يجوز ؟ (٤١) .
ثم يعود ابن رشد الى مقارنة فعل الله بوجوده ، وانه نقص ان يقرن فعل الله
بفعلنا ، بل فعله لا نهاية له اى كلما قدّمنا فعلا له قدّمنا له فعلا قبله ويمر ذلك
الى ما لا نهاية كما يستمر وجوده ، فان ما لا يحيط او يساوق الزمان ففعله
كذلك ، ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل محدث ، فقد جعله مضطرا
لا اختيار له (٤٢) .

(٤١) اى عادت الى مسألة العلة التامة ومشاكلها .

(٤٢) تهافت التهافت . ص ٨٦-٩٧ .

الفصل الخامس

دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم وموقف الغزالي وابن رشد منه

هذا الدليل هو تفصيل للاعتراض الثالث رقم (ج ، ٤) الذي عرضناه قبل سطور . والذي فيه ادعى الفلاسفة انه يمكن وجود عالم قبل هذا وهكذا باستمرار . وها هنا يسيرون بهذا الغرض الى نهايته ، فيرون ان : ازلية الامكان تعنى امكان الازلية . وحجتهم : اننا لا يمكن ان نفترض وقتا ، فيه وجود عالم ما ممتنع ، وعليه فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل . ومن المفيد قبل عرض مفصل هذا النقاش بين الاطراف الثلاثة . ان اشير الى ان جواب ابن رشد يتضمن صورتين لكيفية وجود هذه الازلية في الممكن او الممكنات ، اى لقدم العالم او العوالم . فالموقف الاول : ان نتصور سلسلة من العوالم ، من هنا الى ما لا نهاية له في الماضي ، كل عالم منها حدث حدوثا زمانيا ، ولكن جنسها ازلى وليس له ابتداء زمانى انما هو محدث بالذات ، تماما كما تصور الفلاسفة من قبل ، قدم جنس البشر او اى كائن بالزمان ، وحدوثه بالذات مع حدوث كل مفرد من افرادة ، مثل زيد وعمر بالزمان وبالذات . وسنرى ان هذا الرأى او شيئا له سيأخذ به ابو البركات البغدادي من جانب الفلاسفة . كما ان ابن تيمية ومعظم متأخرى المتكلمين مثل التفتازاني وزادة والدواني ، سيضعونه في الحساب ، مع تحوير ، يجعل لسلسلة العوالم بداية زمانية . وهذا التحوير الكلامى لموقف ابي البركات ومن قبله ابن سينا وابن رشد ، لن ينقذ المتكلمين من اشكالات دليل العلة التامة كما سنرى^(١) . الموقف الثانى : انه لا بد من الانتهاء الى عالم ازلى بالشخص ، فاذا ، يستحسن الاكتفاء بهذا العالم بفرضه ازليا بالزمان محدثا

(١) انظر ما يلى : (الكتاب الثانى) ، الذى سيصدر بعد هذا الكتاب ، عند الكلام عن حل ابن تيمية .

بالذات ، وهو الحل الذى يختاره ابن رشد • وهو جوهر مذهب ابن سينا
والفارابى ايضا ، استنادا الى مجمل فلسفة الرجلين ، بل هو الحل الذى يراه
معظم الفيضيين من اتباعهما ايضا كما رأينا عند ابن المرزبان •

وفيما يلى تفاصيل المناقشة حول هذا الدليل ، كما يعرضها الغزالى وابن
رشد فى تهافتيهما •

ج • ف • : « وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل ان يكون
ممتعا ثم يصير ممكنا • وهذا الامكان لم يزل • اذ لا حال من الاحوال
يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتع الوجود • فاذا كان الامكان لم يزل ،
فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل • »

ج • غ • : « العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا
ويتصور احداثه فيه • واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا^(٢) • فلم يكن

(٢) يسلم الغزالى بازلية الامكان ولكنه يرفض - وسيتابعه فى ذلك كثير من
متأخرى المتكلمين كما سنرى - امكان الازلية ، اى يرفض ازلية
الممكنات ، اى العالم والعوالم حسب الافتراض • ولا حجة للغزالى
سوى ما يراد برهنه وهو : اذا قدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا •
وهذه مغالطة : لانه اذا اريد بالحادث ، الشئ القديم بالزمان والحادث
بالذات ، فلا يلزم من كونه ابدا ، انه ليس حادثا • وهذا مراد الفلاسفة
من وضعهم للعالم حادثا • اما اذا اريد بالحادث ، الشئ ، لحادث
بالزمان وبالذات ، فصحيح انه لا يكون الابدى الازلى حادثا • ولكن
هذه هى عين الدعوى ، فهذا مصادرة على المطلوب • لان جوهر المسألة
هو : هل يمكن للعالم ان يكون ازليا بالزمان ام لا ؟ فان قلنا : يمكن
اولا يمكن ، لزمننا قضية او دليل غير دعوى انه ازلى او ليس ازليا • فان
الفلاسفة هنا قالوا : انه ازلى ، استنادا على ازلية الامكان ، واما
الغزالى فقال : انه ليس ازليا ، لانه ليس يمكن ان يكون ازليا ، لانه
لا يمكن ان يكون حادثا اذا كان ازليا • فالغزالى يستند على عين المدعى
لتأييد الدعوى او المدعى وهذا غير جائز عقلا •

الواقع على وفق الامكان بل خلافه • وكما انه لا نهاية لامكان الزيادة في تقدير العالم اكبر مما هو الآن ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن^(٣) ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن^(٤) •

ق.د. : « ١ - من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكننا امكانا لم يزل ، يلزمه ان يكون العالم ازليا • لان ما لم يزل ممكنا ، ان وضع انه لم يزل موجودا ، لم يكن يلزم عن انزاله محال • ولان الذى يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا ، الا لو امكن ان يعود الفاسد ازليا • ولذلك ما يقول الحكيم^(٥) : ان الامكان في الامور الازلية هو ضرورى • ٢ - اما من وضع ان قبل العالم ليس امكانا واحدا^(٦) بالعدد ، بل ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعد ، اى امكان عالم ثم امكان عالم آخر قبله الخ - كما وضع ابو حامد في الجواب على لسان الفلاسفة - فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبله عالم الى ما لا نهاية ، كالحال في اشخاص الناس ، وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر^(٧) •

(٣) وهذه معارضة بان نقضها عند الفلاسفة وابن رشد فيما تقدم •

ص ٢٢١ فما بعد ، وحاشية ٣٤٠ ، وص ٢١٢ فما بعد •

اما مسألة استحالة انقضاء ما لا يتناهى فقد وضع جوابها عند الفلاسفة وابن رشد وموقف جميع الاطراف منها ، فيما تقدم (في عرض الدليل الاول وموقف الغزالي وابن رشد منه وكذلك ص ٨٢-٩٠ •

(٤) تهافت الفلاسفة • ص ٦٦-٦٨ • ونجد هذا الدليل عند ابن سينا ، النجاة ص ٣٦٧-٣٦٨ •

(٥) اى ارسطو • وقد بحث ارسطو مسألة الامكان وعلاقته بالازلية في (ما بعد الطبيعة ••• وفي «كتاب الاخلاق النيقوماهية») •

Aristo : Metaph : BK. V. 5. 1015a, 33—35. BK. IX. 8. 1050b,

H-12;

Eth-Nic : BK. VI. 3. 1139b, 23—24.

(٦) كما فعل ابن سينا لضرورات جدلية •

(٧) مثل ان يتكون من فساد شخص آخر ، وهكذا انظر ما تقدم ص ٢٠٢ • وحاشية ١٠ منها •

(ويلاحظ ابن رشد) : « ان هذه الحجة لا تعطى ان امكانات هذه المسوالم تنتهى الى عالم لا عالم ممكن قبله ^(٨) ، ولا هو ما يقولون به ^(٩) . ومثل هذا عند الفحص يؤدي الى محال ، لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم ، طبيعة الشخص الواحد الذى في هذا العالم الكائن الفاسد ، فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذى صدر عنه الشخص ، وذلك بتوسط متحرك ازلى وحركة ازلية ، - وذلك لان الفلاسفة لا يجوزون صدور حادث عن قديم - . فيكون هذا العالم جزء من عالم آخر ، كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة ، فباضطراب اما : ينتهى الامر الى عالم ازلى بالشخص ، او يتسلسل . واذا وجب قطع التسلسل ^(١٠) ، فقطعها بهذا العالم اولى ، اعني بانزاله واحدا بالعدد ازليا ^(١١) . »

(٨) ليتذكر القارئ مسألة قدم الاشخاص بالجنس عند الفلاسفة وحديث كل مفرد منهم حدوثا زمانيا ، دون ان يمكن افتراض شخص مفرد وليس قبله شخص مفرد آخر ، مهما استمرت السلسلة .

(٩) قلت ان ابن سينا يفرض امكان عوالم متعددة افتراضا جليا لكن يحقق ما يذهب اليه ، وهو ان قبل هذا العالم امكانية لوجوده دائما ، وانه لذلك لابد من القول : بازلية الامكان ، وبالتالي امكان الازلية لهذا العالم .

(١٠) يشكل موضوع اثبات محدث او واجب الوجود بذاته او محرك لا يتحرك - اى اثبات وجود الله - جزءا مهما من مواضيع الفلسفة والكلام الاسلاميين . وهناك صور متعددة لاثبات وقوف التسلسل عند محدث او صانع او محرك او واجب الوجود بذاته عندما تنتهى سلسلة المحدثات ، او الممكنات او المتحركات . ومنها : دليل ان كل حركة فلها محرك . وهو الذى يسير عليه ارسطو ، ويؤثره ابن رشد . ومنها : دليل ان كل ممكن فله موجد هو واجب الوجود بذاته . وهو طريق الفارابي وابن سينا ومعظم فلاسفتنا الفيضيين من اتباعهما ، مثل ابن المرزبان ومتأخري المتكلمين . ومنها : دليل ان كل حادث فله محدث . وهو طريق اوائل المتكلمين . وقد مر توضيح هذه المواقف مرارا وانظر وانظر ايضا ملحق رقم (أ) عن المذاهب في الحدوث والقدم .

(١١) تهافت التهافت . ص ٩٨-١٠٠ .

الفصل السادس

دليل الفلاسفة الرابع على قدم العالم وموقف الغزالي وابن رشد منه

وهو المستند على قدم الامكان لاثبات قدم المادة

لم أشأ في اول الامر ايراد هذا الدليل ، لكنني وجدته مهما لموضوعنا هذا من نواح : فاولا : ان الذى يطالع كتب فلاسفتنا ، يجدهم يؤكدون بصراحة على قدم مادة العالم . وطالما اتهمهم خصومهم بهذه التهمة ، ولذلك فمن اللازم - ونحن بصدد ايفاء رأيهم في القدم والحدوث - اجلاء هذه النقطة ، ومدى قربهم او بعدهم من فكرة قدم المادة عند ارسطو واليونان عموما ، ومدى ملائمتها او عدم هذه الملائمة لقولهم بالحدوث بالذات والابداع . وثانيا : لهذا الدليل علاقة بما عالجه سابقا من مسائل مثل فكرة الامكان . وثالثا : اكمال موقف الغزالي من الفلاسفة وموقف ابن رشد من الطرفين . ويمكن اجمال هذا الدليل وموقف الغزالي وابن رشد منه ، اجمالا ، يحدد بعض سماته بما يلي :- يرمى الفلاسفة من وراء الدليل اثبات قدم مادة العالم ، على اساس ان كل حادث جزئى يسبقه مكانه ، والامكان وصف اضافي ، فلا بد من حامل او موصوف ، وهو المادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، وان تسلسل ، لنرم الامر الوصول الى مادة اولى ليست بحادثة عن مادة .

هذا هو دليل انفلاسفة باسسط صورته . وينبغي ان انبه الى ان مقصود الفلاسفة وابن رشد من (الحادث) ، الحادث الجزئى . فهذه الحوادث الجزئية ، كل واحد منها مسبوق بمادة وله امكان قبل وجوده ، مثل ان الماء فيه امكان لان يصير بخارا والصوف بساطا ، وهكذا فالامكان هنا بمعنى الـ Potintiality اى الامكان الارسطى وهو حتما يحتاج الى شئ يتقوم به ، وليس هو من قضاء العقل ، لانه ليس كل جسم ممكن

ان يصير اى شيء ، بل نحن نقول : الحديد ممكن ان يصير سيفاً ، والماء بخاراً • ولا نستطيع ان نقول : ان الماء ممكن ان يصير سيفاً وهكذا • فهذه اوصاف او امكانات قضى العقل بنسبتها الى اشياء معينة بناء على وجودها محمولة في موضوعات خارجنا • ولذلك فان ردود الغزالي لتأييد قوله : بان الامكان الذى للجزئيات من قضاء العقل الصرف ، هي ردود سوفسطائية ، لانه فهم الامكان بانه اعتبار عقلى في هذه الموجودات الجزئية • ثم ان الغزالي لم يرد على قوام حجة الفلاسفة بالصورة التى يعرضها ارسطو وابن رشد من بعده وهى : ان المشاهدة تدل على عدم حدوث المادة الا من مادة ، واقتراض حدوثها من عدم المحض ، مخالف للمشاهدة • ولا يخرج ابن رشد عن صلب موقف الفلاسفة السابق ، ولذلك رفض جميع اشكالات واعتراضات الغزالي التى تقوم - كما اشار ابن رشد - على جهل او تجاهل براء الفلاسفة في (العلم) و (الاجناس) و (الامكان) الخ • وفيما يلي تفاصيل هذا النقاش بين الاطراف الثلاثة :-

ح.ف. : « كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه ^(١) » • اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد • وبيانه : ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : اما

(١) قوله : « كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه » ، اكرر ان المقصود هنا الحادث الجزئى كما يستدل من مجموع مواضع في كتب ابن سينا • اما الحادث الكلى - اى العالم ككل - فلا تسبقه عند القارائى وابن سينا واتباعهما مادة ولا زمان ، بل يسبقه امكان ذهنى • لانه في الواقع موجود مع وجود الله ، لا يتقدمه الله الا بالذات ، ولا يتأخر العالم عنه بالزمان انظر ص ٣٥ نوت ٥٤ فما بعد • ، وص ٤٨ فما بعد وحواشيها ، وص ٥٦ فما بعد • وعن معنى الحادث الجزئى انظر : ص ١١٣ نوت ١٨ • ويستدل على هذا : بان الحادثات الابداعية مثل العقول والنفوس الفلكية ليس فيها مادة ، وهى مفارقة او ليست ذوات مادة •

ان يكون ممكن الوجود ، او ممتنع الوجود ، او واجب الوجود • ومحال
 ان يكون ممتنعا ، لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال ان يكون واجب
 الوجود لذاته ، فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط • فدل انه ممكن
 الوجود بذاته ، فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده^(٢) ، وامكان
 الوجود وصف اضافي^(٣) لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف اليه ،
 ولا محل الا المادة ، فيضاف اليها كما نقول : هذه المادة قابلة للحرارة
 والبرودة • • • اي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات
 فيكون الامكان وصفا للمادة • والمادة لا يكون لها مادة^(٤) ، فلا^(٥) يمكن

(٢) قوله : فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، هذا يدل على انه
 لا يريد به الحادث الكلي - اي العالم ككل - ، لان سبق الامكان ذهني
 فقط فيه عندهم ، وهذا الامكان لا يمكن ان يكون صفة لمحمول ولا
 يستوجب قدم الموضوع •

(٣) قوله : « وامكان الوجود وصف اضافي » انظر لفهمه اول ص ٢٢٩ •
 واكرر هنا باختصار ان المراد بالامكان ، ليس الامكان الذهني الذي
 يفترضه الفلاسفة للعالم الحادث بالذات ، افتراضا للفهام والتمثيل
 فقط ، بل المراد به الامكان الارسطي ، الذي هو الكيفيات والمضادات ،
 مثل الحرارة والبرودة والثقل والخفة والالوان والطعوم • • • الخ من
 صفات الاشياء التي تتعاقب في وتحمل على الاشياء •

(٤) قوله : « والمادة لا يكون لها مادة » ، يعتمد هذا في الاساس على دليل
 قدم المادة ، الذي ليس هذا شكله التام المعروف عند ارسطو ،
 وسيورده ابن رشد بعد قليل • ونجده عند الفلاسفة اليونان جميعا
 الذين رفضوا بالاجماع القول : بحدوث الاشياء من العدم المحض ، او
 رجوعها الى العدم المحض • وهو جوهر القول العلمي الحديث : « المادة
 لا تفنى ولا تستحدث من العدم » • ونجده كواحد من ادلة ارسطو
 المهمة على قدم العالم ، على اساس قدم هيولاه ، ولما كانت الهيولى
 لا توجد عنده بدون صور ، نتج قدم العالم عنده بهيولاه وصوره •
 انظر ص ٣٨ حاشية ٢ • وعن تفاصيل هذا الاحتجاج
 بالمشاهدة على قدم المادة ، وموقف المتكلمين منهم : مجلة قسم الفلسفة
 بكلية الاداب ، (الفكر الجديد) عدد (١) لسنة ١٩٦٦ • مقال : دليل
 المشاهدة •

(٥) قوله : «المادة لا يكون لها مادة ٠٠٠» ، هذا الدليل غير مفيد لمن لا يسلم ببديهية القائلين بالقدم من يونانيين ومن فلاسفتنا كما اشرنا في نوت (٤) اعلاه وهي ان المشاهدة والعقل يدلان على ان شيئا لا يوجد الا من شيء ٠ اما من لا يسلم بهذه المقدمة ، مثل متكلميها ، فيمكن له ان يقول : ان الله اوجد المادة وجميع قواها وامكاناتها ومحمولاتها وكيفياتها ، مثل البرودة والسواد والصلابة الخ ، مع المادة من عدم المحض ، دون حاجة لافتراض سبق الامكان بمعناه الارسطي ٠ ان هذه مسألة خطيرة وحيوية لفهم حقيقة رأى فلاسفتنا القائلين بالقدم الزماني والحدوث الذاتي ، ففيها يقترب الفارابي وابن سينا من المتكلمين من وجه ويتعدان عنهم من وجه آخر ، ونفس الشيء يقال عن صلتهم بارسطو ٠ وتوضيح ذلك : ان ارسطو - ويتابعه في ذلك ابن رشد - يرى ان مادة العالم قديمة ، وصورها قديمة ، وان الله محرك غائي فقط ، وليس على سبيل الحلول او الدفع او التخلص ، كما اوضحت في ملحق رقم (م) ٠ اما موقف المتكلمين : فهو ان الله اوجد العالم ومادته من عدم المحض في زمن متأخر عسى ما بان ٠ وقال متأخروهم : ان العالم كان ممكن الوجود امكانا ذهنيا اعتباطيا ، لا بمعنى الامكان الارسطي ، ولكن افتراض حالة الامكان اي عدم الوجود المحض عندهم يحتل زمانا حقيقيا ، هو مدة الازلية التي لم يكن الله فيها فاعلا ٠ والخلاصة ، ان المتكلمين يرون ان العالم ومادته وجدا من عدم زمانيا ٠ اما الفارابي وابن سينا واشياعهما ، فقد اتضح من عديد نصوصهم المذكورة اول هذا الكتاب ما يلي : ١ - ان العالم عندهم قديم بالزمان بمادته وبصوره وتراكيبه ولكنه محدث بالذات ، بمعنى ان الله اوجده بعد ان لم يكن ، حيث انه من طبيعة الممكن الوجود ٠ وهم يرون ان مادة العالم ازلية بالزمان ٠ فمن هذا الوجه لا يخالفون جوهر ما اخذ به اليونان عن قدم المادة ٠ ولكن فلاسفتنا يتعدون عن نتائج هذا القول كثيرا ، حيث يؤكدون على ان المادة والعالم كله من طبيعة الممكن الذي لا يوجد بذاته ، ولذلك فهما مبدعان من عدم المحض ابداعا ازليا ٠ وبهذا يتعدون عن ارسطو ، الذي يفكر وجود العالم من عدم ، او سبق الامكان له حتى ولو سبقنا ذهنيا ٠ بل وينسكروا ان يكون العالم محدثا بالذات ، باعتبار انه ممكن كما هو الحال عند فلاسفتنا المذكورين ٠

ان تحدث ، اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ، وكان
الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء ، مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما
بنفسه . ولا يمكن ان يقال : ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون
القديم قادرا عليه ، لانا لا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا ، فنقول :
هو مقدور لانه ممكن ، وليس بمقدور ، لانه ليس بممكن . فان كان قولنا :
هو ممكن ، يرجع الى انه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور ، لانه مقدور ،
وليس بمقدور لانه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل ان
كونه ممكنا ، قضية اخرى في العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية (٦) وهي

٢ - وهذا الامكان - عند فلاسفتنا - الذي للعالم كله ، ذهني
فقط ، كما وضع مرارا فيما تقدم . ومن هنا فهم يبتعدون عن مذهب
المتكلمين ، الذي يؤكد على ان الامكان او العدم سابق على وجود المادة
والعالم سبقا ازليا حقيقيا . ان هذا الموقف الذي يقفه فلاسفتنا
المذكورين هو موقف فريد ، فيه يتجلى خصب وغنى - منابع الفكر
الفلسفي الاسلامي وتعدد جوانبه وعمق حلوله ، فها هنا نحن في موقف
وسط بين الحل الكلامي الذي لا يبالي ان يصدم لحس والمشاهدة ،
والعقل بافتراضه - متجاوزا بذلك خبرتنا الخاصة - وجود شيء من
لا شيء ، ووجود العالم كله بعد ان لم يكن هنالك آمادا طويلة سوى
الله . والادهى من ذلك ان العقل يحار كيف جاء هذا العالم ؟ ومن اين
جاء بعد ان اصبح من المستحيل ، بموجب فصلهم بين العالم المادي
والله الروحي اللامادي ، افتراض ان يكون قد نبع عن الله مباشرة اي
عن ذاته كما - ترى نظرية الصدور - اقول : نحن هنا في موقف وسط
بين هذا الحل الكلامي اللامعقول ، وبين الحل الارسطي الذي - اذا
ترك على ما هو عليه - كان اميل في جملة الى انكار الاله ، منه الى
الاقرار به ، بعد ان اقتضت وظيفة الله فيه على التحريك الغائي ، مع
جهل الله وعدم عنايته بما في العالم ، لنقص الاخير وكمال الله . (انظر
ملحق «آ») . فجاء فلاسفتنا واكدوا الصلة بين العالم والله عن طريق
فكرة الامكان والوجوب ، دون ان يصطدم ذلك عندهم بقدم المادة
والعالم على ما تظهره المشاهدة .

(٦) في الاصل : وهو .

كونه مقدورا • ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا ، فان العلم يستدعى معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لا محالة • ثم هو وصنف اضافي ، فلا بد^(٧) من ذات يضاف اليه ، وليس الا المادة فكل حادث فقد سبقه^(٨) مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال^(٩) .

ج • غ • : « الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء العقل ، وكذلك المستحيل والواجب قضيا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ، بدليل ثلاثة امور :- ١ - لو استدعى الامكان موجودا يضاف اليه ، لاستدعى

(٧) قوله : « فلا بد من ذات يضاف اليه ... الى فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال » لفهمه يلزم : - ان نعي ان المقصود بـ (الحادث) هنا ، الحادث الجزئي ، كما تقدم •

٢ - ان قوله : « فلم تكن المادة الاولى ... الخ » ، لا يراد به قدم هذه المادة الاولى من كل وجه ، بل قدمها بالزمان - اما جوهرها فهو من ابداع الله الازلي - راجع النصوص عن ابن سينا والفارابي في صدر هذا الكتاب ، عن صدور الهيولى وابداعها • - وهذه مناسبة طيبة لظهار الفرق بين فلاسفتنا هؤلاء او ارسطو حول معنى قولهما معا ، بقدم الهيولى ، لانه معنى مختلف النتائج والموارد ، كما بينا قبل هذه الصفحة •

(٨) في الاصل : سبقه •

(٩) تهافت الفلاسفة • ص ٦٨-٧٠ • ونجد هذا الدليل في اماكن مختلفة من كتب ابن سينا • النجاة ص ٤١٢ ، والاشارات ج ٣ • الفصل السادس ص ٥٠٧ فما بعد ، والهيئات الشفاء ص ٣٧٤ • ونجده بالفاظ مشابهة وسياق مشابه لما يورده الغزالي اعلاه في النجاة • ص ٣٥٦ - ٣٥٧ • واليك النص تيسيرا للمقارنة : « لا يمكن ان يحدث حادث زمني مالم يتقدمه وجود القابل وهو المادة • البرهان : ان كل كائن ، فيحتاج ان يكون ، قبل كونه • ممكن الوجود في نفسه ، فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه ، لم يكن البتة • وليس امكان وجوده ، هو ان الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا • الا ترى اننا نقول : ان المحال لا قدرة ... انظر بقية النص في ص ٢٦ من هذا البحث وتعليقاتي عليه •

الامتناع شيئا موجودا • وليس للمتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرى عليها
المحال ، حتى يضاف الامتناع الى المادة •

٢ - السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما
ممكنين في ذاتهما •

٣ - نفوس الادميين على ما اختار ابن سينا حادثة ، وهي ليست بجسم
ولا منطبقة في مادة • فان كان امكانها قبل وجودها وصف اضافي ولا يرجع
الى قدره القادر والى الفاعل ، فالى ماذا يرجع؟» (١٠) •

ج. ف. • : «رد الامكان الى قضاء العقل محال ، اذ لا معنى لقضاء العقل
الا العلم بالامكان ، والمعلوم غير العلم • بل لو قدر عدم العلم لم يعدم
المعلوم • ولو قدر انتفاء المعلوم لانتفى العلم • واما الامور الثلاثة فلا حجة
فيها : فان الامتناع ايضا وصف اضافي يستدعى موجودا يضاف اليه • ومعنى
المتنع الجمع ، بين الضدين ، فاذا كان المحل ابيض كان ممتعا عليه ان يسود
مع وجود البياض • واما الوجوب : فهو مضاف الى الوجود الواجب • واما
عن السواد - الاعتراض الثانى اعلاه - ، فان السواد في نفسه ليس ممكنا ،
بل ممتعا دون محل يحل فيه - لانه عرض ، او صفة وهذه لا بد قائمة في
موصوف - • واما الثالث - اى النفس - : فهي قديمة عند فريق ، ولكن
ممكن لها التعلق بالابدان • ومن يسلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم انه
منطبع في المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع •
فتكون في مادة ، وامكانها مضاف الى مادتها • وعلى مذهب من سلم انها
حادثة وليست منطبقة ، فمعناه ان المادة ممكن لها ان يدبرها نفس ناطقة ،

(١٠) : تهافت الفلاسفة • ص ٧٠-٧٢ •

فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة ، لعلقتها بها ، اذ هي المدبرة لها، (١١) .

(١١) تهافت الفلاسفة ، ص ٧٣-٧٤ . هذا هو جواب الفلاسفة ، وسيأتي في جواب ابن رشد توضيح لبعض جوانبه . واذا كنت في موضع سابق قد اشرت الى غموض في بعض موقف ابن سينا من النفس الانسانية ، فانني اجد من المناسب الضروري ان ازيد هذه المسألة بيانا . لقد رأينا انه يقول بحدوثها ص ١٤٤ ، وحاشية رقم ٤٠ منها . وان كان في قصيدته العينية يعيد اقوال افلاطون اعنى وجودها في العالم العلوي اللامادي قبل هبوطها الى هذا العالم واتصالها بالاجساد . (انظر القصيدة في : ديوان ابن سينا تحقيق الدكتور حسين محفوظ . طهران ١٩٥٧ ص ١٩ وتجدوها في ملحق (ق) . ومطلعها :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
ويمكن الرجوع الى كتاب مذكور : « في الفلسفة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٧ لاجلاء بعض جوانب مسألة النفس عند ابن سينا ، والبير نصري نادر : « ابن سينا والنفس البشرية » بيروت ١٩٦٠ حيث يقدم كثيرا من النصوص . وفي رأيي انها تحتاج الى عناية خاصة ولعل فيما سأذكره الان بعض التوضيح لاصل النفس وحدوثها الخ عنده . وكيفية هذا الحدوث ويرجح عندي ان في كتب ابن سينا حلا اشبه ما يكون بمزيج من موقف جالينوس والذي يليه المذكور ان في ج ٠ ف ٠ ص ٢٣٥ ذلك ان ابن سينا بعد ان اثبت استحالة وجود النفوس قبل الاجساد ، وانها حادثة معها ص ١٤٤ وحاشية ٤٠ منها لا يجعل حلول النفس اى جسد ممكنا بل يتدرج . فمتى تكونت المعادن . ووصلت الى مرحلة معينة ، اصبح من الممكن حلول النفس النباتية فيها ، وهذه تفيض على المزيج او الموضوع المعدني من العقل الفعال ، وهو العقل العاشر والآخر من سلسلة العقول الفائضة عن الله ، والمدبر لعالمنا الارضي ، عالم الكون والفساد ، وبتأثير فعل الاجرام الاخرى كالشمس في المزاج . وهكذا متى وصل النبات الى مرحلة عليا تهيأ واصبح ممكنا استحداث نفس حيوانية له . ومتى اصبح الحيوان مهيبا اصبح ممكنا استحداث نفس انسانية فيه بنفس الطريق ، اى بتأثير فيوضات العقل الفعال وتأثير الاجرام العليا . فقول الفلاسفة في جوانبهم الذي ينقله عنهم الغزالي : بان المادة التي تدبرها هذه النفس او تلك هي امكانها السابق

على وجود النفس ، هو قول صحيح له ما يؤيده في كتب ابن سينا وبعض شراح ارسطو ، وسيتبين رأى هؤلاء فيما سأنقله من نصوص عن ابن رشد (انظر الملحق - ع -) . اما عن كتب ابن سينا فنجد النصوص التالية المهمة : في (تسع رسائل) الرسالة الثانية ص ٣١-٣٢ يتحدث ابن سينا عن الصور في عالمنا الارضى ، التى تعنى عنده القوى الطبيعية ، مثل قوة الاحراق في النار الخ ، والنفوس النباتية والحيوانية والانسانية فيقول : «والصورة بعضها يحدث في الهولى حدوثا اوليا - قبل المزاج - وبعضها بعد التركيب - اى بعد المزاج - وتكون مضادة من وجهه للصورة التى كانت في حال البساطة ، - على القارى ان يتصور تكون العناصر الاربعة وتدرجها الى الاجسام الجامدة المعدنية مثلا ثم تكون النبات فالحيوان فالانسان ، فهذه التعقيدات صور مضادة لبساطة العناصر الاولى او اول مزيج مبسط منها - وهذه الصورة الاولى تحدث : اما بلا واسطة ، واما بواسطة جواهر روحانية ليست ايضا جسمانية . . . ، واما الصورة الحادثة بعد المزاج فان المبدع الاول يفيد وجود بعضها بتوسط الاجسام بسببها - اى بسبب الاجسام - كالصور التى في عالمنا هذا بتوسط الاجسام السماوية ، مثل المذاقات والروائح ، وبعضها لا بتوسطها الاجسام ، مثل الانفس النباتية والحيوانية وخصوصا الانفس الانسانية . بل العقل نور يتولى الله افاضته على الانفس من غير ان يكون لشيء من الجسمانيات فيه وساطة الا التهيؤ للقبول» .

يتضح من هذا النص ان النفوس النباتية والحيوانية والانسانية تحدث في الاجسام ، او على حد تعبير ابن سينا يفيد الله - المبدع الاول - وجودها على الجسمانيات متى تهيأت هذه الجسمانيات لقبولها . فها نحن نسير خطوة لتفسير كيفية حدوث النفوس ، التى برهن ابن سينا على ضرورة حدوثها ص ١١٤ وحاشية ٤٠ منها . ولكن مازال ها هنا غموض . ترى كيف يفيد المبدع الاول الجسمانيات هذه النفوس ؟ امباشرة؟ ابعد ان لم يكن مفيضا لها ؟ فنقع في مفالق مسألتي العلة التامة والترجيح ، ويلزمنا ما الزمنا به المتكلمين في قولهم بحدوث العالم بعد ان لم يحدث ؟ الجواب على هذه الاسئلة نجده في نصوص اخرى .

ففى النجاة يقول : «يتكون من هذه الناصر - الاربعة - اكوان ايضا بسبب القوى الفلكية ، اذا امتزجت العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا

من المركبة . واول ما يتكون حينئذ النبات . وهكذا كلما امعن المركب في الاعتدال ، ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى
ص ٢٥٨ «وتسع» . ص ١٥-١٩ فما بعد . وفي موضع آخر يفصل تأثيرات كل كوكب في الاجسام والنفوس ومظاهرها ، فمثلا المريخ يعطى للاجسام القوة المولدة للحرارة الغريزية ، وهكذا . . . «تسع رسائل» .
الرسالة الثانية ص ٣٩-٤٠ ولكن هذين النصين لا يجيبان على الاسئلة السابقة تماما ، لاننا نريد ان نعرف كيف تحدث النفوس ؟ ومن اى مصدر ؟ وهل دوما ام في فترة متأخرة عن الازلية ؟ ونجد جوابا غير مفصل في «رسالة اضحوية» في امر المعاد . حيث يبين ان حدوث النفس تابع لمزاج البدن ، الذى متى تهيأ ، صدر من النفس او العقل الكلين او اى عقل مفارق آخر جوهر النفس على البدن . يقول ابن سينا : «فاذن الحق ان النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى» (فان المزاج البدنى) سبب لان يصير البدن قابلا من النفس ، الذى يستكمل به نوع ذللك البدن ، يكون شأن ذلك السبب المفارق ان يفيض وجود النفس مهما تهيأ المزاج ، يصير به البدن متعلقا بذلك النفس نوعا من التعلق واذا تقرر ان وجود النفس وحدث المزاج معا ، فبين انه كلما (سليمان يضعها كما والاصح عندي كلما) يحدث المزاج ، يجب معه وجود نفس حادثة . اذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض ، بل امر يلزمه بالضرورة ص ٩٠-٩١ .

ولكن هذا النص لا يعين مصدر النفس اى : اى العقول العلوية هو ؟ ولا يبين كيف تكون النفوس لانهاية لها بالعدد ؟ . ولكننا في نص آخر في كتاب النجاة نجد الجواب الكافي واليك هذا النص .

بعد ان يشير ابن سينا الى برهنته على حدوث النفوس الكثيرة المفردة مع ابدان الناس ، وان هذه النفوس متكررة بالاشخاص ولكنها واحدة بالنوع - وسنرى ان النوع تجريد ذهنى عنده ككل كلى - ، تماما كما ان اشخاصنا متكررة بالاشخاص واحدة بالنوع . يقول : «بما ان هذه كثيرة فهي ليست صادرة عن العلة الاولى - اى الله - ، لانها كثيرة مع وحدة النوع - والواحد لا يصدر عنه مباشرة الا واحد عنده - فاذا لابد انها معلولة للاول بتوسطات . ولا يجوز ان تكون هذه العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول - اى الله - وبينها دونها في المرتبة ، فان

العلل المعطية للوجود اكمل وجودا ، واما القابلة فقد تكون اخس وجودا » . ويعود ابن سينا مبينا (١) . « ان العلة الاولى لا تصدر عنها هذه النفوس الانسانية ، لان هذه واحدة بالنوع وكثيرة مع ذلك . فاذا لا يمكن ان يصدر عن العلة الاولى كثرة متفقة بالنوع . وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه ، وبها يمكن وجود الكثرة عنه : ان كانت مختلفة الحقائق ، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الاخر في النوع - اى الفرد الاخر - ، فلم تكن ذات طبيعة واحدة . وان كانت متفقة الحقائق ، فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك؟ - اى في هذه النفس المفروضة واحدة بسيطة - . وما يصدق على المعلول الاول - اى العقل الاول حسب نظريته في الفيض - يصدق على المعلولات العالية المتوسطة - اى بقية العقول المفارقة حتى العقل العاشر - ، حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات - اى العناصر الاربعة - القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل - اى هذه العناصر وامزجتها - سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات - اى ما يفيضه العقل العاشر الفعال - ، وهذا بعد استتمام وجود السموايات كلها - اى الاجرام والافلاك - ، فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتنتهى لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير . فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل - اى اذا لم يسبب تكثر النفوس تكثر الفاعل وهو العقل العاشر - وجب ان يكون في القابل ضرورة . فاذا يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف ، بحيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد - اى النفوس وقواها بما فيها الناطقة - لتكثر الاسباب ، فهناك تنتهى ، - اى تنتهى عملية الفيض للعقول وما يترتب عنها من عناصر ومركبات . وتستمر العملية دوماً . هذا عن النجاة بتصرف . ص ٤٥٩ . ونجده ايضا في الهيات الشفاء . ج ٢ ص ٤٠٨-٤٠٩ . وخلاصة هذا القول اذا اردنا وضعه بلغة بسيطة ، متجاوزين عن تفصيل نظرية الفيض ، - التى تحتل اهم واكبر جزء من كتابات ابن سينا والفارابى والفيزيين جميعا - هى : انه عن الله يفيض عقل - وفق مقدمات وتفصيلات لا محل لها هنا - وعن هذا عقل ، الى ان نصل الى العقل العاشر بعد الله ، الذى هو آخر

(١) اكرت من وضع الشروح بين شارحتين داخل النص فليلاحظ القارىء ذلك .

ج. غ : ١ - رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح .
واما استدعاء العلم معلوما ، فنقول : الامكان معلوم ، ولكنه معلوم كلي او هو
كالكليات التي لا وجود لها في الاعدان ، بل في الازهان عندهم . وانما الموجود
في الاعدان ، الجزئيات المحسوسة الغير المعقولة ، والتي هي سبب لان يتزع
العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية . فاذن ان لم يمتنع وجود الكليات
في الازهان لافي الاعدان ، لم يمتنع ما ذكرناه عن الامكان . فاما قولهم : ان
العقول لو انعدمت - اي لو انعدم العلم - لم يتقدم المعلوم - اي الامكان هنا - ،
فجوابنا : هل تنعدم الاجناس والانواع في مثل هذه الحالة ؟ فان قالوا : نعم .
فكذلك قولنا في الامكان ، وان زعموا انها باقية في علم الله ، فكذلك القول في
الامكان (١٣) .

العقول والمدير لعالمنا ، فهذا ايضا يصدر عنه عقل واحد او موجود
روحي واحد . وتجنبنا لكثير من المزالق نقول : يصدر عنه فعل واحد ،
ولكن نظرا لتعدد القوابل - العناصر الاربعة ومركباتها المختلفة ،
واختلاف امزجتها ، بفعل القوى التي في العناصر الاربعة من جهة وبفعل
الاجرام العليا وتأثيراتها - اصبح هذا الفعل الصادر عنه منتجا لنفوس
كثيرة متعددة بالشخص ، مثل نفس زيد ونفس عمرو ، ولكنها واحدة
بالنوع . وبما ان الصدور عملية ابداعية لم تستغرق زمنا ، بل هي
بلا زمان ودفعة واحدة تستمر من الازل الى الابد ، فانه ليس هناك مبدأ
لصدور الفعل الواحد بالنوع عن العقل العاشر . ولكن كلما تهيأ بدن
لقبوله ، نقول حدثت نفس . فعلى هذا الوجه امكنني ان افهم حدوث
النفوس ومصدرها وازليتها او عدم ازليتها . وبهذا نجد الجواب الكافي
عن موضوع النفس ومتعلقاتها الاساسية عند ابن سينا . ومما
ساعدني على هذا الفهم ، نصوص مطولة في كتب ابن رشد ، وخصوصا
في «تفسيره لما وراء الطبيعة» ، وهي نصوص غنية معقدة فيها تفصيل
لمذهب ارسطو في تكون صور - نفوس - الحيوان والانسان ، وهل هي
فعل المبزر ؟ ام بفعل فواعل مفارقة مثل العقل الفعال ؟ وفيها رأيه
هو ، ورده على ابن سينا والفارابي وثامسطيوس والاسكندر الافروديسي
(انظر ملحق - ع -) .

(١٤) سيتولى ابن رشد الرد على هذا القول . ومن جهتي وتيسيرا للامر على
القارىء ، اقول ان المراد «بالكل» هنا الاجناس والانواع مثل انسان ،

إذا لم يرد به شخص مفرد بعينه مثل • زيد • وقوله : « العلم يقتضى معلوما » • قال به كثير من متكلميها أيضا • وإداهم إلى أن علم الله حادث

لأنه لو كان قديما لكان المعلوم أي الموجودات قديما أيضا ، وعندهم يستحيل أن يكون غير الله قديما ، مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وآخرون • (انظر مقال «المعدوم» المشار إليه سابقا حول تفاصيل اقوال هؤلاء وسواهم وخصومهم) • والغزالي هنا يحتج بالاجناس والكليات عموما ، ليدلل على أن الامكان الذي احتج به الفلاسفة على وجود مادة أو موضوع ، ليس سوى مفهوم ذهني مثل الكليات التي وجودها ليس في المحسوسات والاجسام الجزئية ، بل في الذهن فقط • والحق - وسيبين ابن رشد هذا - أن هذا فهم خاطيء لمراد الفلاسفة - الفارابي وابن سينا وأرسطو - ، ذلك أنه وإن كان «إنسان» الكلي إنما هو موجود كلي في الذهن فقط ، إلا أن الذهن لا يخلقه من العدم ، بل يجرده من وجود الإنسان الجزئي ، مثل زيد وعمرو • فهكذا أمر الامكان : هناك امكان عام تجريدي كنوع أو كلي ، وامكانات خاصة لهذا الجزئي أو ذاك وانعدام العلم (الامكان العام) الذي هو ذهني ، لا يعنى انعدام المعلوم الخاص (الامكان الجزئي) •

وبنفس الطريقة اقول : أن انعدام العلم (إنسان كلي) لايعنى انعدام المعلوم الخاص (زيد أو عمرو) • وغلط الغزالي أنه تصور أن الأنواع والاجناس أي الكليات هي موجودات ذهنية صرفة ، مع أنها في الواقع توجد كجزئيات خارج عقولنا • فقول الفلاسفة : أن امكان الشيء يتقدم وجوده ، مثل امكان أن يصير الماء بخارا قبل أن يصير بخارا ، قول صحيح • وجواب الغزالي في رده غير مفيد • والعجيب أن الغزالي بعد أن يقدم رده أعلاه ، لا يورد رد الفارابي وابن سينا ، وكأنه ليس لهم عليه جواب ، وكأنه قال فصل الخطاب ، مع أن رأي ابن سينا واضح في كتبه ، وهو رأي أرسطو ، أيضا الذي سيورده ابن رشد في رده على الغزالي (انظر الهيات الشفاء ج ١ • ص ٢٠٥ و ٢١١-٢١٢ و ج ٢ • ص ٣١١-٣١٤ وكذلك ٣١٧ • «وعيون الحكمة» • القاهرة ١٩٥٤ • ص ٥٦) • ومن الضروري أن أوضح أن مسألة الكليات شغلت الفكر الفلسفي القديم بل والحديث وقد عرف هذا التاريخ مدرستين حول هذه المشكلة : مدرسة تتبع أرسطو وأخرى أفلاطون • سميت الأولى بالمدرسة الاسمية Nominalism وسميت الثانية بالواقعية Realism وسبب التسمية يتضح من فهم رأي الفريقين • يرى

٢ - اما العذر عن الامتناع : بانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشئ . اذ
اذ يمتنع عليه ضده . فليس كل محال كذلك ، فان وجود شريك الله محال ،
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع .

افلاطون ان لهذا الشئ المحسوس مثلا ، ثلاثة انواع من الوجود :
١ - وجود واقعي خارجنا كجزئي ، مثل هذا الطباشير ، او
هذا الرجل .

٢ - وجود كلي في اذهاننا يشمل ما نسميه الكليات والانواع
والاجناس ، مثل تباشير ، بياض ، انسان . وهو وجود متصور .
٣ - وجود كلي «كمثال» وهو وجود واقعي خارجنا وخارج
العالم الحسي . وهو وجود لا باعتباره جزئيا بل ككلي . فلما قال
افلاطون بان للكليات وجودا واقعي خارجنا ككليات ، سمي مذهبه
فيما بعد بالمذهب الواقعي .

اما ارسطو فقد اقر بالوجود الاول والثاني للموجودات الحسية
ورفض الوجود الثالث ، اى وجود الكليات واقعي . وقال ان وجود
الكليات ككليات ، هو وجود اسمي في الذهن فقط . وانما وجودها
الحقيقي ليس ككليات بل كجزئيات في الجزئي . فسمى مذهبه فيما
بعد بالاسمي . ومعظم فلاسفتنا هم من اتباع ارسطو . (انظر عن ابن
سينا اول هذه الحاشية وعن ابن رشد انظر ص ٢٥٢ حاشية ٢٩
ويستحسن حول هاتين المدرستين بالاضافة الى المصادر العامة عن
ارسطو وافلاطون المذكورة اول هذا الكتاب الرجوع الى :-

M. H. Carre: Realists and Nominalists. Oxford. 1946.

وتحت عنوان The Problem of Universal يراجع :-

M. De Wulf: History of Mediaeval Philosophy. En. TR. by.

E. C. Messenger. vol. 1. London. 1952. p. 137-152; and

Fi Copleston: Mediaeval Philosophy. London. 1952. Ch. 2.

p. 25 ff.

وبالعربية «يوسف كرم» تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ،

القاهرة ١٩٤٦ . في مواضع متفرقة .

وبدوى : فلسفة العصور الوسطى . القاهرة ١٩٦٢ . في مواضع

متفرقة خصوصا ص ٦١-٦٤ .

٣ - واما عن السواد في ذاته • فجوابهم صحيح ، ان عنى بذلك في الوجود • وان عنى بذلك في العقل ، فلا • فان العقل يعقل السواد الكلى ويحكم عليه بالامكان في ذاته •

٤ - واما عن النفوس فباطل ، فان لها ذواتا مفردة وامكانا سابقا على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف اليه • واما ان المادة ممكن لها ان يدبرها النفس ، فهي اضافة بعيدة •

فان قيل : عولتم على مقابلة الاشكالات باشكالات ، ولم تحلوا ما اوردتم • قلنا : المهم تبين فساد كلامهم ، والغرض في هذا الكتاب تقدير مذهبهم بما يتبين به تهاقضهم • ولم نتطرق الذب عن مذهب معين ••• واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا نسميه «قواعد العقائد» ونعنى فيه الاثبات» (١٣) •

بهذا ينهى الغزالي مناقضاته مع الفلاسفة في هذا الدليل الرابع • وبودى ان اشير ، قبل ايراد اجوبة ابن رشد الذى رد عليه بعد وفاته ردا اراه مقنعا ، اقول بودى قبل ذلك ان ابين ان «قواعد العقائد» هذا موجود في «احياء علوم الدين» في الجزء الاول ، وليس فيه سوى اعادة ، ولكنها مختصرة ينقصها الاذلة الواقعية لما في كتاب الغزالي الاخر «الاقتصاد في الاعتقاد» وليس فيه جديد او ميزة على كتبه الكلامية الاخرى (١٤) • اما مسألة انه يريد ان يكدر على الفلاسفة فانتى اتجنب عامدا خوض هذه المسألة ، ولكن ما رسب في نفسى ، بعد قراءتى لكتبه الاخرى التى فيها تصوف او فلسفة اكثر مما فيها من انجاه كلامى ، هو ان الغزالي في تلك الكتب ، ومعظمها من «المضنون بها على غير اهلها» فيلسوف فيضى لا يختلف عن الذين صب عليهم جام نقده

(١٣) تهاقت الفلاسفة • ص ٧٥-٧٨ •

(١٤) والطريف ان ابن عساكر يروى طرفا منه القاه الغزالي عليه في المنام

«تبين كذب المفتري» • دمشق ١٣٤٧ • ص ٢٩٩ •

في «التهايت» إلا بأمور جزئية ، تماماً كما نرى عندما نقارن الفارابي بابن سينا في بعض كتبه بابن سينا في بعضها الآخر . وقد اشار القدماء والمحدثون الى تعدد جوانب الغزالي ، بل وتناقضه في كتبه الكلامية والفلسفية (١٥) .

ق. د. : ١٠ - يكرر قولهم عن ان الامكان يستدعى شيئاً يقوم به وهو المادة . وكذلك قولهم ان المادة بما هي مادة لا تكون ، بل من جهة ما هي مركبة من مادة وصورة . ودليله هو دليل ارسطو (١٦) بعينه ، ومفاده :

(١٥) اضافة الى قول ابن رشد الذي سيأتي في درده عليه ، من ان الغزالي منسوب الى مذهب الفلاسفة . فان ابن تيمية يعيد قول ابن العربي احد تلامذة الغزالي (توفي سنة ٥٤٣ هـ وصحب الغزالي) . «شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم اراد ان يخرج منهم فيما قدر» .

«الرد على المنطقيين» نشره عبد الصمد شرف الدين . بمصر ١٩٤٩ ص ٤٨٢ . وينقل في موضع آخر عن بعضهم ان : ابا حامد امرضه «الشفاء» ، اي كتاب الشفاء لابن سينا لكثرة ما اعتنى به . ويقول ابن تيمية : «وكلامه في «مشكاة الانوار» وفي «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء» . ص ١١٠-١١١ ونجد ملاحظات مشابهة في ص ١٥ وفي كتاب «بغية المرقاة» ضمن «فتاوى» ابن تيمية . القاهرة ١٣٢٩ ج ٥ . ص ٩٢ و ١٤ و ١٧ . «وشرح القصيدة الاصفهانية» ضمن «الفتاوى» ايضاً ص ١١٦-١١٧ . حيث ينقل رأي ابن الصلاح في الغزالي بما يشبه ما قاله هو عنه . وقارن بنصر مطول نسبياً لابن طفيل في اول «حي بن يقضان» جميل صليبا . وكامل عباد . دمشق ١٩٣٩ . ص ٧٠-٧٢ .

والمهم قول ابن طفيل : «واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها . . .» . والحق ان الدارس لكتبه يستطيع ان يتبين فيها الغزالي كمتكلم ، والغزالي كمتصوف ، والغزالي كفيلسوف . ويمكن التحقق من ذلك في اطروحتي الفصل الثالث من القسم الثاني . ص ٣١٦ فما بعد . هذا وقد اشار «ونسك» الى ضرورة التمييز بين

الغزالي المتصوف والغزالي المعتقد . Dogmatist . ص ٩٦ من كتابه : A. J. Wensink : Muslim Creed. Cambridge. 1932. p. 96.

(١٦) انظر ص ٣٨ ، حاشية ٢ .

« كل متكون يتكون من شيء ما - لا عن عدم - فاما : ان يمر ذلك الى غير
 « نهاية على استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، لانه لا يوجد شيء
 بالفعل غير متناه . واما : ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا
 فاسد ، ويكون تعاقبها ازليا دورا . فان كان ذلك كذلك ، وجب ان يكون
 ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب . وذلك ان كون كل واحد من المتكونات
 هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره . والا يتكون شيء من غير شيء ،
 فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره بالقوة الى الفعل . ولذلك فليس
 يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ، ولا هو الشيء الذي
 يوصف بالكون ، اعنى الذى نقول فيه : انه يتكون ، فبقى ان يكون هنا
 شيء حامل للصور المتضادة (١٧) وهى التى تتعاقب الصور عليها (١٨) .

٢ - « قول الغزالى : « ان الممتع لا يستدعى موجودا يستند اليه » .
 بقول سفيسطائى وذلك ان الممتع يستدعى موضوعا مثل ما يستدعى الامكان ،
 وذلك بين ، لان الممتع هو مقابل الممكن ، والاضداد المتقابلة تقتضى ولا بد
 موضوعا ، فان الامتناع هو سلب الامكان (١٩) ، فان كان الامكان يستدعى
 موضوعا ، فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان ، يقتضى موضوعا ايضا .
 والذى اراه في هذه المسألة ان الطرفين غير متفقين على معنى الممكن

(١٧) يقصد الهيولى او المادة الاولى القابلة لجميع الصور ، والتى هى
 بالقوة ، ولا توجد مجردة عن الصور جميعا .

(١٨) سبق شرح معنى الكائن والفساد ، والكون والفساد ، والحركة
 الدورية والحوادث المتعاقبة ، ومعنى ان يكون كون شيء فسادا لآخر ،
 ولماذا لا يصح القول بتكون شيء من لاشيء ، ومعنى الهيولى او المادة
 الاولى فيما تقدم .

(١٩) مثلا : الحرارة والبرودة متقابلان ، موضوعهما هذا الماء مثلا . فاذا
 كان الماء في هذه اللحظة حارا ، فان ضد الحرارة وهو امكان برودته
 في نفس هذه اللحظة ، ممتنع .

والمتنع ، ومن هنا ينبغي - وهذا ما لم ينتبه اليه الفلاسفة او ابن رشد في ردهم
 على الغزالي وان تضمنه جوابهم - التأكيد على غلط الغزالي ، لانه يتكلم عن
 تمتع وممكن غير الذي يتكلم عنه هؤلاء . الممكن كما اوضحنا عندهم :
 هو في الجزئي الموجود حالة يمكن ان يصير شيء ما اليها ، مثلا الماء ، ممكن
 ان يصير واحدا من ضدين : ان يكون حارا او باردا ، بخارا او جليدا .
 وحينما يصير حارا او بخارا ، يمتنع عليه في نفس الوقت ان يقال انه بارد
 وجليد . فالامكان والامتناع هما بالنسبة لشيء موجود . وليس هناك - في
 عرفهم - مستحيل مطلق او ممكن مطلق ، بمعنى الذي هو مجرد تصور
 عقلي اعتباري ، لا يشير الى علاقة بموجود او دلالة على موجود . واذا اردنا
 الاحتراز قلنا : انهم حينما يستندون على الامكان لاثبات وجود المادة ، فهم
 يتكلمون عن الامكان الذي هو مع الممتنع من قبيل الاضداد المتقابلة ، مثل
 الحرارة والبرودة بالنسبة الى الماء . لا عن الامكان الذي هو المفهوم الكلي
 المتصور . وعليه فاذا كان الغزالي يريد ان يثبت : ان الامكان الجزئي لا يتعلق
 بموضوع ، فعليه منطقيا ان يثبت : ان الامتناع الجزئي - الذي هو مقابل
 للامكان الجزئي ، مثل الحرارة والبرودة في الماء ، الحرارة ممتنع جزئي مع
 وجود البرودة وهي الممكن الجزئي هنا - اقول : عليه ان يثبت ان هذا
 الامتناع الجزئي ليس له موضوع ، وحينئذ سيظهر عدم صحة دعواه ، نظرا
 لان الحرارة الممتعة في المثال اعلاه هي ضد ممكن ومنتنع في آن واحد ولكن
 مع اختلاف الاعتبارات : فهي ضد ممتنع ان يحصل حال وجود ضده الاخر
 وهو البرودة في الماء ، ولكنه من حيث الاعتبار العام هو ضد ممكن ، يمكن ان
 يتصف به الماء في اى وقت آخر غير هذا الوقت . وعليه فانه حتى الممتنع
 الجزئي عند الفلاسفة هو ممكن . فالفلاسفة اذا يتكلمون عن ممكنات
 جزئية باعتبارات مختلفة يصير احدها ممكنا والاخر ممتنعا . وعليه فان استناد

الغزالي على الممتنع ، الذي هو مرادف المستحيل المطلق ، هو غير مفيد هنا .
لانه كما انه لا ذكر هنا ولا استشهاد بالامكان المطلق الذهني ، فكذلك لا
استناد او استشهاد بالممتنع المطلق الذهني . فمثال شريك الله الذي لجأ اليه
الغزالي - بعد ان اشاروا الى ان الممتنع عندهم من قبل الاضداد المتقابلة التي
موضوعها واحد - مثال غير وارد وغير مجد في نقض قولهم : بان الامكان
الجزئي والامتناع الجزئي يحتاجان الى موضوع . لانهم همنا يتحدثون عن
نوع واحد من الموجودات هو الممكن . اما الذي يذكره الغزالي عن الشريك ،
فهو نوع آخر ، هو من صنف المستحيل الدائم . ولتوضيح ذلك اقول مكررا
ما سبق في مكان آخر : ان انواع الاشياء عند الفلاسفة ثلاثة : ١ - المستحيل
المطلق ، مثل شريك الله او اجتماع الضدين . ٢ - الواجب (بالذات او
بالغير) ، وهذا ايضا من نوع الدائم . ٣ - الممكن ، وهو الذي يتراوح
بين طرفين متضادين ، مثل الماء يتراوح بين الحرارة والبرودة ، ومتى كان
الماء باردا فحرارته ممتعة في نفس الوقت . فالامكان والامتناع كلاهما من
باب الشيء الممكن لا المستحيل المطلق . واحتجاج الغزالي بالمستحيل المطلق
على ان الممكن الجزئي والممتنع الجزئي لا يحتاجان الى موضوع ، احتجاج
غير جائز . فهذا وجه المسألة وبهذا ينحل اشكال الغزالي على الفلاسفة بمسألة
شريك الله والممتنع . ونعود الى ابن رشد .

٣ - « حديث ابي حامد عن السواد وانه ممكن بذاته ، هو مغالطة ،
فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول . والذي يقال على الموضوع (القابل)
يقابله الممتنع ، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري . والذي يتصف
بالامكان الذي يقابله الممتنع - يعني الموضوع - ، انما يتصف بالامكان من
جهة ما هو بالقوة : واليحمل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من

الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل (٢٠) . وذلك بين من حد الممكن ، الذى هو المعدوم الذى يتبها ان يوجد والا يوجد . وهذا المعدوم للممكن ليس ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وانما هو ممكن

(٢٠) لتوضيح مسألة السواد هذه كلها (جواب الفلاسفة والغزالي وموقف

ابن رشد) اقول : «لناخذ الماء مثلا ، فهو احد العناصر الاربعة في الفلسفة القديمة . فهذا الماء من حيث انه قابل لان يصير بخارا او جليدا ، حارا او باردا ، يقال انه بالقوة - اى انه لا يصير حارا اذا كان باردا ، او بالعكس اذا كان حارا . والشئ الذى هو بالقوة المنخفضة هو الهيولى المطلقة التى تقبل اية صورة دون ان تكون حاصلة على صورة واحدة بعينها - ويقال انه موضوع ويسمى ايضا حامل وهيولى خاصة ، - ومثل هذا الموضوع او الحامل او الهيولى الخاصة له امكان ، اى ان يصير بخارا او جليدا ، حارا او باردا الخ . فهذه كلها امكانات متضادة متقابلة . وحينما يحصل له امكان من واحد منها ، مثل ان يصير حارا ، فان امكانه الاخر المضاد وهو البرودة يصير مستحيلا او ممتنعا طالما هو حار . والان لننقل الى المقبول وهو الحرارة والبرودة ، والغلين والتجمد ، والمسيود او البياض الخ . فماذا نعني اذا قلنا انها ممكنة ؟ اننا قطعيا لا نعني بامكانها ما يقابل الممتنع ، طالما ان الحرارة والبرودة . الخ غير متعلقة بموضوع بعد . اننا نعني بامكانها ما يقابل الضرورى ، لان للضرورى هو الدائم الذى لا ينفك هنا عن موضوعه ، بينما المتضادات - اى الحرارة والبرودة . الخ - هى من قبيل الممكنات المتعاقبة على الموضوع ، ولذلك فهى ممكنة في مقابل الضرورى .

ولكن ايا منها لا يكون ممكنا حقيقة - اى متحقق الوجود فعلا ويشار اليه مثل هذه الصبورة السوداء - الا اذا تحقق في موضوع . وضدنا في هذه الحلة يصير ممتنعا . وعليه فلن فكرتنا عن السواد والبياض ، سواء اعتبرناهما كليين ، بصرف النظر عن هذه الصبورة السوداء او هذا الطباشير الابيض او سواهما ، او اعتبرناهما جزئين - صبورة سوداء وطباشير ابيض - انما هى اشارة ضمنية او صريحة الى وجود الشئ الاسود والشئ الابيض ، اى اشارة الى سواد وبياض

متحققى الوجود ، وممكنى الوجود فقط عندما يكونان في موضوع . ولو فرضنا اننا لم نر اشياء سودا واخرى بيضا ، لما كان عندنا مفهوم كلى عن السواد والبياض ومعنى هذا :

١ - صحة قول الفلاسفة السابق : « ان السواد في نفسه ليس ممكنا ، بل ممتنعا دون محل يحل فيه » .

٢ - ويتضح هذا اكثر بهذه النقطة الثانية وهى : ان احتجاج الغزالى بالسواد في ذاته كدليل على اننا نفكر في ممكن دون حاجة الى موضوع يتقوم به ، هو احتجاج غير صحيح ، نظرا لان هذا السواد هو مفهوم كلى . وقد سبق ان ذكرنا ان الكليات ككليات وجوده في الذهن فقط ، وان وجودها الحقيقى ، والذي نحن نجرده ونجعله كليا ، هو في الجزئيات . ومعنى هذا : اولا : ان احتجاج الغزالى بالسواد الكلى - في ذاته - على انه ممكن ، ليس بذى موضوع ، هو على العكس مما اراد ، يفيد العكس ، اى يفيد انه ذو موضوع . لان الكلى ليس من اعتبار العقل الصرف ، بل هو شئ له وجود ، ولكن ليس ككلى بل كجزئى - سواد في صبورة سوداء مثلا - فهذا الكلى - السواد في نفسه - الذى يعتبره الغزالى دليلا على امكان بلا موضوع ، هو دليل على استحالة وجود امكان بلا موضوع . ثانيا : ومعنى هذا ثانيا ان الغزالى برده الاخير النهائى على الفلاسفة بقوله : « واما عن السواد في ذاته ، فجوابهم هو صحيح ان هو عنى بذلك في الوجود ، وان عنى بذلك في العقل ، فلا ، فان العقل يفعل السواد الكلى ويحكم عليه بالامكان في ذاته » ، اقول ان الغزالى بقوله هذا ، وللمرة الثانية ، يحتج بممكن مطلق او كلى - السواد في ذاته - على ممكن جزئى - السواد في الصبورة - وهو احتجاج ومقارنة غير موفقين ، لاننا لو فرضنا جدلا ما صبح عكسه وهو : ان الممكن الكلى كالسواد في ذاته دليل على وجود موضوع ، اقول لو فرضنا جدلا غير هذا ، وقلنا بان السواد المطلق لا يحتاج الى موضوع ، فهذا ليس دليلا على ان السواد الجزئى ، او البياض الجزئى كممكنين متضادين ، لا يحتاجان الى موضوع . ومن هنا فلا قيمة لحجة الغزالى هذه . واحب ان اشير اشارة عرضية الى ان معظم سوء الفهم والجدل والتشعب في المسائل الفلسفية مرده الى عدم تحديد مفاهيم الالفاظ .

من جهة ماهو بالقوة (٢١) . ولهذا قالت المعتزلة : ان المعدوم ذات (٢٢) ما ،
(اعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة ، اعني انه من جهة القوة والامكان

(٢١) لابد من مثال لتوضيح هذه الاقوال والالفاظ الشائعة في فلسفة
ارسطو وكتبه ، والتي قال بها الفارابي وابن سينا وابن رشد
وآخرون . عند هؤلاء جميعا يتكون الشيء من جسيدي ثلاثة هي :
الهيولي والصورة والعدم . لناخذ الخشب مثلا ، فهو يتكون من
صورة او محمول وهو صورة الخشبية التي تجعله مخالفا للحديد .
وموضوع تتقوم به الصورة وهو مادة الخشب . وعدم اي «امكان»
خاص لان يصير الخشب كرسيًا او بابًا . فهذا العدم لا يعني اللوجود
المطلق مثل ما نقول : ان الكرسي او الباب معدوم في الصوفة ، فان
هذا يعني ان الصوف لا يمكن وليس فيه امكان لان يصير كرسيًا او
بابًا . اما في الخشب فصحيح ان الكرسي او الباب لم يوجد بعد
فهما معدومان ، ولكن عدمهما هو بنفس الوقت نوع من الوجود
في الامكان - الغير متوفر في الصوفة . لان الخشب ممكن ان يصير بابًا
مثلا . اذا فالباب هو بالقوة في الخشب ، ولكنه ليس بالقوة في
الصوف . والباب غير محقق الوجود بعد ، طالما ان الخشب لم يصنع
بابًا بعد . وعليه فالباب في هذه الحالة هو ليس بالفعل بل بالقوة فليس
الامكان في «الفعل» ولا هو في «العدم» بل هو «بالقوة» .

(٢٢) واحب ان انبه الى ان معنى المعدوم هنا يختلف تماما عن معنى «المعدوم»
عند المعتزلة . ونسبة ابن رشد فكرة المعتزلة عن المعدوم ، الى القوة
والامكان الارسطيين مصدره سوء فهم لمعنى المعدوم عندهم . وشارك
ابن رشد وسبقه الى هذا الفهم الخاطيء كثير من القدماء والمحدثين
(انظر مقال عن المعدوم) . اما كلام ابن رشد عن «القوة» و «الفعل»
و «العدم» كمبدأ ثالث الى جانب الهيولي والصورة ، فهو كلام ارسطي
معروف تابعه فيه العديد من فلاسفتنا ، مثل ابن سينا وابن رشد
كما يتبين من المصادر التالية :-

١ - عند ارسطو انظر :

Aristo : Categ : 2a, 11 ff; Phy : BK. 1. 2. 185a, 20. ff. BK.

1. 6. 189a. 30. BK. 1. 8, 192a 6 Deaero : BK. 1, 11, 280b—281b ;

Metaph : BK. V. viii. 1017b. 10. ff. BK. xii, 1069b. 3. 1070a .

٢ - ابن سينا : «النجاة» . ص ١٦٤ ، ٣٤٨-٣٥٢ ، «الشفاء»

الذى له ، يلزم ان يكون ذاتا ما في نفسه فان العدم ذات ما (٢٣) فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها ، الا ان الفلاسفة ترى انها لا تتعري من الصورة الموجودة (٢٥) بالفعل ، اعنى لا تتعري من الوجود ، وانما تنقل من وجود الى وجود ، كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين ، وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ، ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون . فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى (٢٦) ، وهى علة الكون والفساد . وكل موجود يتعري

الهيئات . ج ١ ٧٢-٨٨ ، ١٧١-١٨٤ . «وتسع» : ص ٣ ، ٤ ، الرسالة الثانية ص ٣٠-٣٢ ، الرابعة في الحدود ، في معنى الصورة والهيولى ص ٨٠ ، ٨٥ .

٣ - ابن رشد : «السماع الطبيعى» . ص ٦-١٠ ، «والكون والفساد» ، المقالة الاولى والثانية ص ٤-٢١ . «وما بعد الطبيعة» ، في معنى القوة والفعل ص ٢٧-٢٨ والمقالة الثالثة ص ٨٢-٨٩ والهيولى ص ٣٢-٣٣ . والصورة ص ٣٣ . والمقالة الثانية ص ٣٦ فما بعد . «وتفسير ما وراء الطبيعة» . ج ١ . المقالة الاولى ص ٢٥-٢٩ فما بعد ، والثانية ص ٩٧ ، والثالثة ص ٢٤٦-٢٥٠ . و ج ٢ السادسة ص ٨٥٧ ، ٨٦٠ ، والثامنة ص ١٠٢٧-١٠٦٨ ، ج ٣ . مقالة اللام ص ١٤٣٨ ، ١٤٤٧-١٤٤٨ ، ١٤٥٢ فما بعد .

- (٢٣) ما بين قوسين في كتاب ابن رشد ، وليس منى .
- (٢٤) يقصد بهذه الطبيعة : الهيولى . وقد اشرت الى خطأ هذا القول تماما بالنسبة للمعتزلة . وعلى اساسه اتهم المعتزلة من كثير من القدماء والمحدثين بانهم يضمرون قدم العالم وقدم الهيولى . وقد اظهرت في مقال «المعدوم» خطأ هذا القول .
- (٢٥) يريد : المبدأ الارسطى المعروف بعدم تعري الهيولى من صورة ما ، على عكس المعتزلة - في وهمه - الذين اثبتوا ، بقولهم في المعدوم ، الهيولى بدون صور .
- (٢٦) انظر مصادر عنها عند فلاسفتنا وارسطو في نوت ٢٢ من ص ٢٥٠ من هذا الكتاب .

من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (٢٧) .

٤ - في موضوع حديث الغزالي عن حدوث النفس عند الفلاسفة ، يقول ابن رشد : « لا أعلم أحدا قال بحدوثها حدوثا حقيقيا » . ثم إنها باقية الأما حكاها عن ابن سينا « وإنما الجميع على أن حدوثها اضلعي » (٢٨) .

٥ - يوافق ابن رشد على ردود الفلاسفة على اعتراضات الغزالي الثلاثة أعلاه .

٦ - يرد ابن رشد على قول الغزالي في الكلليات والامكان : بأنه قول صفطائي ، لأن الامكان هو كلى له جزئيات موجودة خارج الدهن كسائر الكلليات . والعلم ليس علم للكل ، بل علم للجزئيات بنحو كلى يغطيه الدهن في الجزئيات عندما يجرد منها الجزئيات وهو في هذا القول غلط ، فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلى ، دون ان يكون هناك جزئيات يستند اليها هذا الكلى ، اعني الامكان الكلى . والكلى هو شيء موجود في طبيعته الاشياء المعلومة بالقوة . وقول الفلاسفة : الكلليات موجودة في الازهان لا في الاعيان ، إنما يريدون انها موجودة بالفعل في الازهان لا في الاعيان ، وليس يريدون انها ليست موجودة اصلا في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقوة فيها ، غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة (٢٩) . واذا

(٢٧) تهافت التهافت . ص ١٠٠-١٠٧ .

(٢٨) تهافت التهافت . ص ١٠٧ . ويستحسن الاستئناس بما ذكرته عن

المسألة فهو ابن واتم . ص ٢٣٦ نوت (١١) .

(٢٩) يوضح ابن رشد رأيه هذا مع النص على رأي ارسطو ومناقشاته

لافلاطون في ابطال المثل (الكلليات حسب المذهب الواقعي) في اماكن

مختلفة من تفسيره لما وراء الطبيعة . ج ١ المقالة الاولى ص ٦٥-٦٦ ،

١١٩-١١١ ، ١٢٤-١٢٥ والثالثة . ص ١٨٠ ، ٢٢٥ . ج ٢ السابعة

ص ٨٢١ ، ٨٣٠ ، ٨٦٤-٨٦٦ ، ٩٨٢ ، ١٠٠٣ . ج ٣ المقالة اللام

كانت خارج الازهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة ، فاذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن • ومنها رام ان يغلط ، لانه شبه الامكان بالكمالات ، لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة • ثم وضع : ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكمالات خارج النفس وجود اصلا ، فانتج : ان الامكان ليس له وجود خارج النفس^(٣٠) ، مما اوضح هذه المغالطة واخبرها .^(٣١)

٧ - اما انه ليس كل ممتع بمضاف الى مادة ، مثل شريك الله ، فاجاب ابن رشد : « انه ممتع الوجود في الوجود ، كما ان وجود الله واجب الوجود في الوجود • ولاشك ان قضايا العقل انما هي حكم له على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتع ، لم يكن فرق بين العقل والوهم »^(٣٢) .

٨ - قول الغزالي : « انه لم يقصد ... نصره مذهب مخصوص » ، انما قاله لئلا يظن انه يقصد نصره مذهب الاشعرية • والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ، ومن اينها في ذلك واصحها ثبوتها له كتابه المسمى بمشكاة الانوار^(٣٣) .

ص ١٤٩١ فما بعد • وكتاب : « ما بعد الطبيعة » ص ٩-١١ ، ١٢-١٦ .
والمقالة الثانية ص ٤٥-٦٣ حيث يقدم حججا كثيرة على بطلان المثل ،
وان الكلي « مجرد ذهني » وجوده الحقيقي كجزئي خارجنا •

(٣٠) قارن بجوابي فيما تقدم ص ٢٤٠ ح ١٢ ، ص ٢٤٥ فما بعد •

(٣١) تهافت التهافت ص ١٠٩-١١١ •

(٣٢) تهافت التهافت ص ١١٣ وقارن بجوابي اعلاه ص ٢٤٨ ج ٢٠ •

(٣٣) كذلك • ص ١١٧ • وانظر حاشية ١٥ من ص ٢٤٤ •

بهذا ينتهي هذا النقاش الجاد والممتع بين الفلاسفة والغزالي وابن رشد .
ولم أشأ دفعا للتعقيد ان ادخل فيه مناقشات المتأخرين والذين شاركوا فيه
ضمن كتبهم العامة او خصصوا له كتباً على حدة . كما فعل زادة في «تهافت» . ولست
اشك في ان القارئ قد لاقى عناء في الفهم على الرغم من تلخيصاتي وشروحي
ومقارناتي ، ولكنني على ثقة ان ما تقدم سيكون خير عون لفهم اتم لأراء بقية
متكلمي وفلاسفتنا ، الذين كرسوا جزء من كتاباتهم لمناقشة مسألة الحدوث
والقدم ، والذين سنتناولهم فيما يلي من هذا البحث وبقدر ما يتعلق الامر
بمشكلة الوجود في الكتاب الثاني .

المصادر بالعربية

ابن ابي اصيبعة :

- ١ - عيون الانباء في طبقات الاطباء • كوتنجن ١٨٨٤ •

ابن ابي الحديد :

- ٢ - شرح نهج البلاغة • تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم •
القاهرة ١٩٥٩ •

ابن الجوزى :

- ٣ - تلبيس ابليس • القاهرة ، ١٩٢٨ •

ابن النديم :

- ٤ - الفهرست • مطبعة الاستقامة (بلا تاريخ) •

ابن الاثير :

- ٥ - النهاية في غريب الحديث والاثار • القاهرة ١٣١١ •

ابن المرزبان (بهمنيار)

- ٦ - رسالة في مراتب الموجودات • ضمن «رسالتان في موضوع
علم ما بعد الطبيعة» نشرها مع حواشي بالالمانية
Dr. Salamon Poper ليبزج ١٨٥١ •

- ٧ - رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة • وهى الرسالة
الثانية نشر بوبر (اعلاه) •

ابن تيمية :

- ٨ - الرد على المنطقيين • نشر عبدالصمد شرف الدين •
بومبي ١٩٤٩ •

- ٩ - بغية المرتاد • ضمن فتاوى ابن تيمية • القاهرة
١٣٢٩ ج ٥ •

- ١٠ - شرح العقيدة الاصفهانية • ضمن الفتاوى كذلك •

ابن حزم :

- ١١ - الفصل في الملل والنحل • القاهرة ١٩٥٩ •

ابن خلدون :

- ١٢ - المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد • القاهرة • بلا تاريخ •

ابن رشد :

- ١٣ - تفسير ما بعد الطبيعة • بيروت ١٩٤٨ •
- ١٤ - تهاقت التهاقت • نشر بويج • بيروت ١٩٣٠ •
- ١٥ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر • ميونيخ ١٨٥٩ •
- ١٦ - ما بعد الطبيعة • ضمن «رسائل ابن رشد» حيدرآباد ١٣٦٥
- ١٧ - الكشف عن مناهج الأدلة • ضمن فلسفة ابن رشد • نشر مولر • ميونيخ ١٨٥٩ •
- ١٨ - السماء والعالم • ضمن رسائل ابن رشد انظر رقم ١٦ اعلاه •
- ١٩ - الكون والفساد • ضمن «رسائل ابن رشد» انظر رقم ١٦ اعلاه •

ابن سبعين :

- ٢٠ - الكلام على المسائل الصقلية • نشر محمد شرف الدين ، بيروت ، ١٩٤١ •

ابن سينا :

- ٢١ - تسع رسائل • القسطنطينية ١٢٩٨ •
- ٢٢ - النجاة • القاهرة ١٩١٣ •
- ٢٣ - الشفاء • قسم الالهيات • نشر سعيد زايد • القاهرة ١٩٦٠ •
- ٢٤ - الاشارات والتنبيهات • نشر سليمان دنيا • القاهرة ١٩٥٧-١٩٦٠ •
- ٢٥ - رسالة في سر القدر رقم (٣) ضمن مجموعة الرسائل • حيدرآباد ١٣٥٣ •
- ٢٦ - الرسالة العرشية رقم (٤) ضمن مجموعة الرسائل • حيدرآباد ١٣٥٣ •
- ٢٧ - المباحثات • ضمن «ارسطو عند العرب» نشر بدوي • القاهرة ١٩٤٧ •
- ٢٨ - رسالة اضحوية في امر المعاد • تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ •
- ٢٩ - ديوان ابن سينا • نشر حسين محفوظ • طهران ، ١٩٥٧ •

ابن صاعد (الاندلسي) :

٣٠ - طبقات الامم . بيروت ، ١٩١٢ .

ابن طفيل :

٣١ - حى بن يقظان . تحقيق جميل صليبا وكامل عياد .
دمشق ١٩٣٩ .

ابن منظور :

٣٢ - لسان العرب . بيروت ١٩٥٦ .

ابو البركات (ابن ملكا . البغدادي) :

٣٣ - الاعتبار في الحكمة . حيدرآباد . ١٣٥٨ .

ابو رشيد :

٣٤ - كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين نشر
A. Biram . لندن ١٩٠٢ .

اخوان الصفا :

٣٥ - رسائل اخوان الصفا . نشر الزركلي . القاهرة ١٩٢٨ .

افلوطين :

٣٦ - التساقيات او كتاب الربوبية . نشر ديتريشى . ليبزج
١٨٨٢ .

٣٧ - اثولوجيا ارسطاطاليس . وهو كتاب الربوبية اعلاه
ضمن «افلوطين عند العرب» .

الاسفرائيني :

٣٨ - التبصير في الدين . نشر عزت العطار . دمشق ١٩٤٠ .

الاشعري :

٣٩ - مقالات الاسلاميين . نشر رتر . اسطنبول ١٩٢٩ .
٤٠ - كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع . تصحيح
الدكتور حمودة غرابة . القاهرة ١٩٥٥ .

الاصفهاني :

٤١ - المفردات في غريب القرآن . القاهرة ١٣٢٤ .

الافروديسي :

٤٢ - مقالة في ان الفعل اعم من الحركة . ضمن كتاب
«ارسطو عند العرب» نشر بدوى . القاهرة ١٩٤٧ .

٤٣ - مقال للاسكندر في القول في مبادئ الكل بحسب رأى

ارسطاطاليس الفيلسوف، نقله الى العربية ابراهيم بن

عبدالله النصرانى . نشره بدوى ضمن «ارسطو عند

العرب» .

الاهوانى (احمد فؤاد) :

٤٤ - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ١٩٥٤ .

الباقلانى :

٤٥ - الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشر

محمد زاهد الكوثرى . القاهرة ١٩٦٣ .

٤٦ - التمهيد . نشر مكارثى . بيروت ، ١٩٥٧ .

البخداوى (عبدالقاهر) :

٤٧ - اصول الدين . اسطنبول ١٩٢٨ .

٤٨ - الفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ .

البيهقى (ظاهر الدين) :

٤٩ - تمة صيوان الحكمة . لاهور ١٣٥١ .

التفتازانى (سعد الدين) :

٥٠ - شرح العقائد النسفية . الاستانة ١٣٢٦ .

التوحيدى (ابو حيان) :

٥١ - المقابسات . نشر حسن السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ .

الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد) :

٥٢ - التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ .

الجوينى (امام الحرمين) :

٥٣ - الارشاد . نشر لوسيانى . باريس ١٩٣٨ .

٥٤ - الشامل في اصول الدين ، الكتاب الاول من الجزء الاول .

تحقيق هلموت كلويفر . القاهرة ١٩٥٩ .

٥٥ - العقيدة النظامية . نشر الكوثرى . القاهرة ١٩٤٨ .

وترجمها وعلق عليها هلموت كلويفر . القاهرة ١٩٥٨ .

٥٦ - المص الاطلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة . تحقيق

الدكتورة فوقية حسن محمود . القاهرة ١٩٦٥ .

الخياط (ابو الحسين) :

- ٥٧ - الانتصار . نشر نيبرج . القاهرة ١٩٢٥ .

الدواني :

- ٥٨ - شرح العقيدة العضدية . انظر سليمان دنيا .

الرازي (ابو زكريا) :

- ٥٩ - رسائل الرازي الفلسفية . نشر بول كراوس . القاهرة ١٩٣٩ .

الرازي (فخر الدين) :

- ٦٠ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين . القاهرة ١٣٢٣ .
٦١ - كتاب الاربعين . حيدرآباد ١٣٤٥ .
٦٢ - مناظرات في بلاد ما وراء النهرين . حيدرآباد ١٣٥٥ .

الرازي (محمد بن ابي بكر بن عبد القادر) :

- ٦٣ - مختار الصحاح ١٣١١ .

الزبيدي :

- ٦٤ - تاج العروس . القاهرة ١٣٠٦ .

الزركشي . محمد بن عبدالله :

- ٦٥ - البرهان في علوم القرآن . تحقيق ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٧ .

السباكي :

- ٦٦ - رسالة في الكلام . مخطوط بمكتبة جامعة كمبودج برقم Or. 452

السهروردي (شهاب الدين يحيى ابن حبش) :

- ٦٧ - مجموعة في الحكمة الشرقية . تصحيح هنري كوربان . اسطنبول ، ١٩٤٥ .

- ٦٨ - التلويحات اللوحية والعرشية . ضمن مجموعة في الحكمة الشرقية تصحيح كوربان اسطنبول ١٩٤٥ .

- ٦٩ - المشارع والمطارحات رقم (٣) نفس المجموعة .

الشهرستاني :

- ٧٠ - الملل والنحل . تحقيق محمد بدران القاهرة ١٩٥٦ .
٧١ - نهاية الاقدام في علم الكلام . تصحيح الفرد كيوم مع ترجمة انكليزية . اكسفورد ، ١٩٦٤ .

الطوسي (نصير الدين) :

- ٧٢ - شرح الاشارات . على متن الاشارات تحقيق سليمان دنيا
انظر رقم (٢٤) اعلاه .
- ٧٣ - شرح المحصل . حاشية على المحصل . انظر رقم ٦٠
اعلاه .

الغزالي :

- ٧٤ - تهافت الفلاسفة . بيروت ، ١٩٢٧ .
- ٧٥ - المنقذ من الضلال . القاهرة ١٣٠٩ .
- ٧٦ - الاقتصاد في الاعتقاد . الطبقة الثالثة . القاهرة ، ١٣٢٧ .
- ٧٧ - الاربعين في اصول الدين . القاهرة ١٣٤٤ .
- ٧٨ - مقاصد الفلاسفة . القاهرة ١٩٦١ .
- ٧٩ - معراج السالكين . ضمن «قرائد اللآلئ» في رسائل الغزالي،
نشر زكي الكردي . القاهرة ١٣٤٤ .
- ٨٠ - قواعد العقائد . ضمن كتاب الاحياء . انظر رقم (٨١)
اسفل .
- ٨١ - احياء علوم الدين . القاهرة ١٣٤٦ .

الفارابي :

- ٨٢ - آراء اهل المدينة الفاضلة . تحقيق البير نصري نادر .
بيروت ١٩٥٩ .
- ٨٣ - رسالة زينون الكبير . حيدرآباد ١٣٤٩ .
- ٨٤ - السياسة المدنية . حيدرآباد ١٣٤٦ .
- ٨٥ - رسالة في اثبات المفارقات . حيدرآباد ١٣٤٥ .
- ٨٦ - تجريد رسالة الدعاوى القلبية حيدرآباد ١٣٤٩ .
- ٨٧ - «عيون المسائل» ضمن «الثمرة المرضية في بعض الرسائل
الفارابية» نشر ديتريشي ليدن ١٨٩٠ .
- ٨٨ - الجمع بين رأيي الحكيمين ضمن «الثمرة المرضية» نشر
ديتريشي ليدن ١٨٩٠ .
- ٨٩ - فصوص الحكم . حيدرآباد ، ١٣٤٥ .
- ٩٠ - التعليقات . حيدرآباد ١٣٤٦ .
- ٩١ - مسائل متفرقة . حيدرآباد ١٣٤٤ .

٩٢ - الفصول المدنى . نشره بالعربية مع الترجمة الانكليزية،
دنلوب كمبردج ١٩٦١ .

الفروز ابادى :

٩٣ - القاموس المحيط . كلكتا ١٨١٧ .

الفيومى (سعيد بن يوسف) :

٩٤ - الامانات والاعتقادات . ليدن ١٨٨١ .

القاسم بن ابراهيم :

٩٥ - كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع . نشر جويدي .
روما ، ١٩٢٧ .

القزوينى (ذكرى بن محمد بن محمود) :

٩٦ - عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات على
هامش «حياة الحيوان» للدميرى ج ١ . مصطفى البابى ،
القاهرة .

القظى (جمال الدين) :

٩٧ - تاريخ الحكماء . ليبزج ، ١٣٢٠ .

القمى (ابن بابويه محمد بن على بن الحسين بن موسى) :

٩٨ - كتاب التوحيد . طهران ١٣٧٥ .

الكستلى :

٩٩ - حاشية على «شرح العقائد النسفية» على متن التفتازانى
انظر التفتازانى .

الكاتبى (نجم الدين) :

١٠٠ - مناظرات فلسفية بين نصير الدين الطوسى ونجم الدين
الكاتبى . نشر محمد حسين آل ياسين بغداد ١٩٥٦ .

الكندى :

١٠١ - رسائل الكندى الفلسفية نشر عبدالهادى ابو ريده .
ج ١ . القاهرة ١٩٥٠ .

الماتريدى :

١٠٢ - كتاب التوحيد ، مخطوط 3651 Add : Cambridge

المسعودى :

١٠٣ - التبنية والاشراف . نشر دى غويه . ليدن ١٨٩٤ .

المقدسى (مظهر بن طاهر) :

- ١٠٤ - البدء والتاريخ : نشر. كليمنت هوارت . باريس
١٨٩٩ .

الملطى (ابو الحسين) :

- ١٠٥ - التبنية والرد على اهل الاهواء والبدع . نشر سليفن
ديدرقغ . اسطنبول ١٩٣٦ .

بدوى (عبدالرحمن) :

- ١٠٦ - افلوطين عند العرب : القاهرة ١٩٥٥ .
١٠٧ - ذكرى الغزالي . القاهرة ١٩٦٢ .
١٠٨ - فلسفة العصور الوسطى . القاهرة ١٩٦٢ .

بروقلس :

- ١٠٩ - حجج بروقلس في قدم العالم . ترجمه اسحاق بن حنين
نشر بدوى ضمن «الافلاطونية المحدثه عند العرب» .
القاهرة ١٩٥٥ .

بنس :

- ١١٠ - مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة عبدالمهادى ابو
ريده . القاهرة ١٩٤٦ .

ذو الرمة :

- ١١١ - «ديوان» ذو الرمة دمشق ١٩٦٤ .

رشيد رضا :

- ١١٢ - تفسير المنار . القاهرة ١٣٦٧ .

زادة (مصطفى بن خليل) :

- ١١٣ - تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٠٢ .

سليمان دنيب :

- ١١٤ - محمد عبده بن الفلاسفة والمتكلمين . القاهرة ١٩٥٨ .

كرم (يوسف) :

- ١١٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٥٣ .
١١٦ - تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط . القاهرة
١٩٤٦ .

كوربان (هنري) :

- ١١٧ - تاريخ الفلسفة الإسلامية • ترجمة نصير مروة وحسن
قبيشي بيروت ١٩٦٦ •

ماجد فخري :

- ١١٨ - ارسطوطاليس • بيروت ، ١٩٥٨ •

مدكور (ابراهيم) :

- ١١٩ - في الفلسفة الإسلامية • القاهرة ١٩٤٧ •

محمد عبده :

- ١٢٠ - شرح العقائد العضدية • ضمن «محمد عبده بين
الفلاسفة والمتكلمين» انظر سليمان دنيا رقم (١١٤) •

مرحبا (عبدالرحمن) :

- ١٢١ - انشتاين • بيروت ١٩٦٢ •

مؤلف مجهول :

- ١٢٢ - «المقترح على كتاب الارشاد» كمبردج برقم
Cambridge, Add. 3262

نادر (الير نصري) :

- ١٢٣ - ابن سينا والنفس البشرية • بيروت ١٩٦٠ •

٢ - المخطوطات

- ١ - المؤلف : مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي • وهي رسالة الدكتوراه
الى جامعة كمبردج بالانكليزية • انظر رقم (١) من قائمة المراجع
بالانكليزية •

- ٢ - السباكي : رسالة في الكلام • مخطوط بمكتبة جامعة كمبردج • برقم
OR. 452.

٣ - الماتريدي : كتاب التوحيد :

Cambridge, Add: 3651

٤ - مؤلف مجهول : المقترح على كتاب «الارشاد»

Cambridge, Add: 3262.

- وكتاب الارشاد هو للجويني • انظر رقم (٥٣) اعلاه •

٣ - المصادر باللغة الانكليزية

BIBLIOGRAPHY OF WORKS IN ENGLISH

AL-ALOUSI H. M. (The Auther):

- (1) The prolom of creation in Islamic thought.

ARISTOTLE:

- (2) Metaphiysic. vol VIII of the works of Aristotle. TR. Into Eng. under the editorship of. W. P. Ross. Oxford. 1930.

- (3) De Caelo. vol. 2 of the works of Aristotle, ed. by Ross, Oxford 1930.

- (4) De Generations vol. 2 of the works of Aristotle, ed. by Ross, Oxford 1930.

- (5) Physisica. vol. II. of Ross ed. Oxford. 1930.

- (6) Categories. vol. 7. of Ross ed. Oxford. 1926.

SWEETMAN J. W.

- (7) The city of God. In great books of the western world. No. 18. Chicago. 1952.

VAN DEN BERGH:

- (8) The Incoherence of the incoherence. Gibb's memorial. No. 19. 1954.

BURNET J. :

- (9) Early Greek philosophy. 4 the ed. London. 1958.

CARRE M. H. :

- (10) Realists and Nominalists. Oxford. 1946.

COPELSTON F.:

- (11) Medieval philosophy. London. 1952.

FLINT R. :

- (12) Theism. 13th. ed. London. 1902.

FORSYTH T. M. :

- (13) God and the world. London. 1952.

GUILLAUME A.:

- (14) Islam. 3rd. ed. Edinburagh. 1961.

KANT I.:

- (15) Critique of pure Reason. Tr. by J. M. D. Meiklejohn. London. 1959.

MAIMONIDES M.:

- (16) The guide for the perplexed. Tr. from the original Arabic text. by. M. Friedleander. London. 1904.

PHILOPONAS J.:

- (17) De Acternitate mundi contra proclum. Ed. Huge Rabe. Lipsiac. 1899.

PLATO:

- (18) Timaeus and Critias. Eng. Tr. and Ed. by A. E. Taylor London. 1929.

ROSS W. D.:

- (19) Aristotle. 5th. ed. London 1964.

RUSSEL B.:

- (20) History of western philosophy. New ed. London 1961.

SWEETMAN J.:

- (21) Islam and Christian theology. London 1945.

TAYLOR A. E.:

- (22) Plato the man and his works. London 1960.

WALZER R.:

- (23) Greek into Arabic. Oxford. 1962.

WENSINCK A.J.:

- (24) The Muslim Creed. Combridge 1932.

DE WULF M.:

- (25) History of Mediaeval philosophy. En. Tr. by. E. C. Messenger. vol. 1. London. 1952.

ZELLER:

- (26) Plato and the older academy. Eng. Tr. by Sarah Francos. London. 1876.
(27) Stoics, Epicureans, and Sceptics. Tr. by O. J. Reichel. London. 1870.

٣ - مقالات وبحوث بالعربية وغيرها

- ١ - للمؤلف : مشكلة المعلوم وعلاقتها بمسألة الصفات . مجلة كلية الآداب بغداد عدد (٩) ١٩٦٦ .
- ٢ - للمؤلف : دليل المشاهدة . الفكر الجديد عدد اول سنة ١٩٦٦ . يصدرها قسم الفلسفة بكلية الآداب . بغداد .
- ٣ - للمؤلف : دليل الكندي في حدوث العالم المستند على تنهى جرم العالم ، ونقدم . مجلة الاقلام . ج ٨ ، ١٩٦٧ ص ١٤١ فما بعد .

٤ - مقالات وبحوث بالانكليزية

3. WOLFSON H. A.: The kalam arguments for creation in Saa'dia, Averroes, Maimonides and st. Thomas. A. A. J. R. New York 1943. vol. II.
4. FAKHRY M.: The "Antinomy of the Eternely of the word in Averroes, Maimonides and Aquinas. Le Museon (66), Louvain 1953.
5. FAHHRY M.: The classical Islamic argument for the existence of God. M. W. April. 1957.

١ - فهرست تفصيلي بموضوعات الكتاب

مقدمة عامة : ص ٣-٤

الرغبة في دراسة فكرنا الكلامي والفلسفي دراسة مقارنة تفصيلية
ص ٣ . على القارئ ان يستحضر في ذهنه انه لا يقوم بنزهة ص ٣-٤ . فهم
الفلسفة الاسلامية بصورة خاصة يحتاج الى جهد ص ٤ .

تمهيد ص ٥-١٣ :

دوافع كتابة هذا الكتاب العامة : ص ٥ ضرورة الخوض في اعماقها
لا التحدث عنها فقط ص ٥ ، ينبغي ملاحظة اظهار الوحدة في بنية التفكير
الكلامي والفلسفي . ص ٥ ، الاعتبار بمنهج الغربيين في دراستهم للفلسفة
قبل سقراط ص ٥ حاجة فلسفتنا الى دراسة جديدة ، المباحث العقلية عند
الكلاميين والفلاسفة تكون وحدة عضوية ص ٦ عمق تفكير فلاسفتنا انما
يتجلى في اعتبار هذه الوشائج والوحدة ، ص ٦ منهجنا هو دراسة اية مشكلة
عقلية على اساس عدم الفصل بين آراء المتكلمين والفلاسفة عنها ص ٦ . علم
الكلام جزء من الفلسفة الاسلامية ص ٦-٧ ، كلاهما فلسفة او كلاهما لاهوت
ص ٨ ، دوافع كتابة هذا الكتاب الخاصة : وضع حد لاتهم فلاسفتنا بالالحاد
والقول بقدوم العالم . اتهام الغزالي لهم بهذه التهمة وترددها بعده ص ٨ ،
فلاسفتنا مثاليون لا ماديون ص ٨ ، ضيق المقياس هو سبب هذه التهم ص ٩ ،
المذاهب في اصل العالم : ١ - المذهب المادي ، ٢ - المذهب الروحي ص ١٠ ،
اسام المذهب الروحي : ، أ - مذهب افلاطون والرازي . ص ١٠ ، ب - ارسطو
وابن رشد ، ص ١١ ، ح - مذهب افلوطين والفارابي وابن سينا ص ١١ ،
د - مذهب المتكلمين . ص ١٢ . التقاء هذه المذاهب الروحية جميعا . ص ١٢ .
جميعهم مجتهدون ضمن الاطار اللاهوتي الروحي البحت ص ١٣ . شقة ضيقة
بين الفيضيين والمتكلمين . ص ١٣ هذا الكتاب توضيح لهذا الحكم ص ١٣ .
نقاط الالتقاء العريضة بين المدرستين . ص ١٣ .

القسم الاول ١٧-١٠٤

موقف الفارابي ١٧-٣٧

الفصل الاول :

ضرورة الاحتكام الى النصوص ص ١٧ . الفارابي وابن سينا ممثلان
لمدرسة الفيضيين . ص ١٧ . نصوص من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

١٧-٢١ ، معنى قول ارسطو ان العالم ليس له بدء زمانى ، ص ١٧ ، الزمان
 حادث عن حركة الفلك عند ارسطو ص ١٧ ، اختصار الغزالي في التهاافت على
 كتابات الفارابى وابن سينا في عرضة لموقف الفلاسفة ح ١ ، الفارابى يخلط
 بين ارسطو وافلوطين اعتمادا على كتاب الربوبية ص ١٧ ، ح ٢ ، قول ارسطو
 بالنظام ص ١٨ ، ح ٤ ، افلاطون في طيماؤس يقول بالصانع ص ١٨ ، ح ٤ ، ٥ ،
 ارسطو - لا الشرائع - اقام مسألة حدوث العالم على اسس صحيحة ص ١٩ ،
 الاديان والنحل تقول بالصنع من الماء ص ١٩ ، العالم لا ينتهى الى عدم ، عند
 هؤلاء ص ٢٠ ، موقف القرآن والمتكلمين وافلاطون واحد من هذه المسألة ح ١٠
 ارسطو يرى ان كل ما له اول فله آخر ، ح ١٠ معنى الابداع عند الفارابى
 ص ٢١ ، نصوص من كتاب «اراء اهل المدنية الفاضلة» ص ٢١-٢٢ ، صفات
 الله ص ٢١ ، وجود الاشياء عن الله على جهة فيض ازلى ص ٢١ ، الله يوجد
 الاشياء لذاته لا لغرض ، ٢١ ، صورة لدليل العلة التامة ص ٢١ ، ح ١٤
 الفيض يكون بمراتب ص ٢٢ ، الهيولى آخر المفاضات ح ١٦ ، نصوص
 للفارابى من «رسالة زينون الكبير» ص ٢٢-٢٣ ، تقسيم الموجودات الى واجب
 وممكن وممتنع ومعنى هذه الالفاظ ص ٢٢ ، ح ١٧ ، الاستدلال على وجوب
 الواجب بذاته (الله) ص ٢٢ ، الشئ لا يكون علة لنفسه ص ٢٢ ، الوجود
 عارض للماهية ص ٢٢ ، لا يكون شيثان كل واحد منهما علة للآخر ص ٢٣ ،
 استحالة وجود علل الى ما لا نهاية لها ص ٢٣ ، الحاجة الى الله دائمة ص ٢٣ ،
 مخالفته للمتكلمين الذين يقولون بالحدوث لا الامكان ص ٢٣ ، نصوص من
 كتاب فصوص الحكم ، ص ٢٣-٢٤ ، هل الكتاب له ؟ ح ٢٢ ، تقسيم الموجودات
 الى الواجب والممكن ص ٢٤ حدوث الماهيات الممكنة لا بزمان ص ٢٤ ، الله يريد ،
 ارادته وفعله معا ، الارادة ازلية وفعله للعالم ازلى ص ٢٤ ، نصوص من
 «السياسيات المدنية» الفيض ازلى ، العالم متأخر عن الله بالذات ، صورة
 لدليل العلة التامة ، ص ٢٤ ، ٢٤ ، انواع التأخر والتقدم بين شيئين عند
 الفلاسفة ، ح ٢٩ ، نصوص من «رسالة في اثبات المفارقات» ص ٢٥-٢٦ ،
 ضرورة الانتهاء الى واجب الوجود بالذات ص ٢٥ ، الامكان لا الحدوث يجعل
 العالم غير مستغن عن الله ص ٢٦ ، في «التعليقات» تأكيد على ان العلة (الله)
 والمعلول (العالم) معا في الوجود ص ٢٦ ، نصوص من «مسائل متفرقة» ص ٢٦
 العالم مكون من صورة وهيولى ص ٢٦ ، العالم وجد دفعة واحدة بلا زمان
 ص ٢٦ ، اجزاء العالم متكونة وفاسدة في الزمان ص ٢٦ ، الله لا كون له ولا
 فساد ص ٢٦ ، معنى ذلك ح ٣٤ ، نصوص من «تجريد رسالة الدعاوى
 القلبية» ملخص لمحتواها ص ٢٧ ، النصوص ص ٢٨-٣١ ، معنى الوجوب

والامكان ص ٢٨ ، ح ٣٥ . الممكنات لا تتسلسل ص ٢٨ ، ٣٦ . ، معنى استحالة التسلسل ، استناد افلاطون على التسلسل لاثبات المثل ، استناد ارسطو عليه لاثبات وجود المحرك الاول ، استخدام المتكلمين له وكذلك الفلاسفة في عدة مسائل منها وجود الله ، ادراك افلوطين واوريجين لصعوبة القول بتسلسل لا نهاية له بالفعل ، لذلك قالوا بالدورات الابدية ، ح ٣٦ الله مفيض للعالم منذ الازل ، لا بالطبع بل بارادة لا كأرادتنا ص ٢٩ ، تجنى المتكلمين على الفلاسفة بهذا الصدد ح ٣٧ ، ٣٨ . رفض الفارابي للايجاد المؤقت ص ٣٠ ، معنى الابداع ، الله لا تتجدد له اراده ولذلك فهو موجد منذ الازل ص ٣٠ ، ح ٤١ . معنى الايس والليس واول من استخدمهما ، ح ٤٠ ، العالم عنده قديم بالزمان ، ولكنه محدث بالذات ، ومع انه ممكن فهو واجب الوجود بغيره ، ص ٣٠-٣١ نصوص من عيون المسائل ص ٣١-٣٤ ، التقسيم الى واجب بذاته وممكن وواجب بغيره ، الله فاعل بارادة ، استحالة التسلسل ، صلة العالم الالهى بوجود الاشياء ص ٣١ ، معالجة مشكلة العالم الالهى وهل يتغير الله بالمتغيرات ؟ والحلول المختلفة حولها ح ٤٤ . الله علة للخير ص ٣١ ، موقف الفيضيين من مشكلة الشر وتقديم حلين لها ح ٤٥ ، معنى ان علة الحاجة الى الله الامكان لا الحدوث وموقف المتكلمين والفلاسفة منها ح ٤٦ ، اول ما يفيض عنه العقل الاول ومعنى الابداع ص ٣٢-٣٣ ، ح ٤٧ . الهىولى (اى المادة) وصور العناصر الاربعة والموجودات الارضية ليست قديمة بالذات بل صادرة عن العالم العلوى ص ٣٤ . ح ٤٨-٥٢ . نصوص من «الفصول المدنى» ملخصها ص ٣٤-٣٥ . العالم ازلى بالزمان ، رده على المتكلمين الذين يصرون على حدوث العالم ووجوده بعد مدة لم يكن الله فيها فاعلا له ص ٣٤-٣٦ ، ح ٥٣-٦٠ .

خاتمة الفصل ص ٣٦-٣٧ .

موقف ابن سينا ٤٨-١٠٤

الفصل الثانى :

كتابات ابن سينا اكثر وضوحا ص ٣٨ . نصوص من «تسع رسائل» ٣٨-٥٠ . الهىولى والصورة مبدعان من عدم ، المبدع يتقدمهما بالذات لا بالزمان ، الزمان يحدث مع حدوث الحركة ص ٣٨ ، انفصال ابن سينا عن ارسطو في مسألة قدم الهىولى ح ٢ . فلاسفة اليونان متفقون على استحالة الخلق من عدم ، والفرق ضيق بين فلاسفتنا الفيضيين ومتكلمينا ح ٢ ، معنى الزمان وربطه بالحركة والمتحرك جريا مع ارسطو ج ٢ الزمان حادث

عند المتكلمين والرازي الطبيب ، ولكنه قديم عند الفيضيين ح ٢ . معنى
الابداع واختلافه عن التكوين ، معنى بديع في القرآن وانها تدل على الصنع من شيء .
لا الخلق من عدم ح ٢ . معنى ان السماء غير مكونة ولا فاسدة عند ارسطو
(الحكيم) ص ٣٩ ، من يقول بقديم العالم والالحاد هم عامة المتفلسفة ص ١٠٤ ،
ومعنى الالحاد ح ٥ معنى القوة والفعل ح ٧ . ابن سينا يبرر المعجزات
والرؤيا والكهانة والعرافة ، ويقول ان فعل الطبائع هو فعل الله ص ٤١-٤٣ .
الطبائع مثل الاحراق في النار هي فعل الموجودات العليا ح ٩ . معنى الفاعل
المطبوع ح ١٠ ، الهوى مبدعة ص ٤٢ الصور مفاضة من الصانع ص ٤٢ وفقا
لتدرج ح ١٢ . رأى الاوائل في جوهر الفلك والجواب وانه مبدع ص ٤٣-٤٤ ،
القرآن يدل على الابداع ص ٤٥ ، مخالفة الفارابي وابن رشد لتفسير ابن سينا
لسورة الدخان ح ١٩ . الهوى والصورة معا عند ارسطو وفلاسفتنا ، ذهاب
المتكلمين الى انهما يخلقان كل لحظة ، معنى الهوى ، والهوى المطلقة والجسم
المطلق عند فلاسفتنا ومتكلميها وارسطو وعند الفيثاغوريين والرواقيين ح ١٨ ،
٢٠ ، معنى المعلول عند ابن سينا ٤٦ احكام ارتباط العلة والمعلول ص ٤٧ ،
ح ٢٤ ، ٢٥ ، معنى الابداع ، معنى الاحداث ، الاحداث زمانى وغير زمانى
ص ٤٨ ، الامكان الذى يضعه الفلاسفة للعالم قبل ايجاده هو امكان ذهنى
فقط ح ٢٧ ، ٢٨ ، معنى القدم ، قدم خاص ، وقدم مطلق والاخير قدم بالزمان
وقدم بالذات ص ٤٩ . كيف يدبر الله العالم بواسطة العقول الفلكية والنفوس
والقوى الطبيعية ؟ ص ٥٠ استدلال ابن سينا بالنظام على وجود الله ص ٥٠ ،
دليل النظام دليل شائع ص ٥٠ ، نقد كانت له ح ٣٤ . نصوص من النجاة .
ص ٥٠-٦١ . الزمان ليس حادثا بل قديما بالزمان ولكنه محدث بالذات
ص ٥٠-٥١ ، نقد ابن سينا للمتكلمين في قولهم باحداث الله للعالم ليس منذ
الازل ص ٥١ ، نقد آخر للمتكلمين : الزمان يستحيل ان يفرض حادثا ص ٥٢ ،
معنى ، واختلاف فلاسفتنا في قدمه وحدوثه ، موقف ابى البركات البغدادي ،
مسألة الزمان لا تفيد القائلين بالقدم أو بالحدوث مالم ترتبط بدليل العلة
التامة ج ٤٠ ، كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة ص ٥٣ . ولكن العالم
العلوى مبدع من لا شيء ٥٥-٥٦ ، معنى سبق الامكان للممكن وسبق المادة
ح ٤٥ ، ٤٦ . استناده على دليل العلة التامة ليثبت خطأ قول المتكلمين
بحدوث العالم بالزمان ص ٥٧ ممكن الوجود يصير واجب الوجود بغيره اذا
تعلق بعلة تامة ص ٥٧-٥٩ ، دليل العلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح
حسب ما يضعهما ابن سينا ص ٥٩-٦٠ ، من يقول بحدوث الارادة الالهية
وهو قول العلاف ورد ابن سينا على ذلك ح ٥٥ . الله ليس فاعلا بالطبع ص ٦٠ ،

الهيولى المشتركة تصدر من الاجرام السماوية ص ٦١ ، نصوص من الشفاء
 ص ٦١-٦٧ . لاتناقض بين ان يكون الفاعل حرا ومع ذلك ففعله دائم ص ٦١ ،
 مخالفة المتكلمين في ذلك ح ٦١ ، موقف ابن سينا من المتكلمين في معنى القادر
 ص ٦٢ ، عند المتكلمين الفاعل الدائم فاعل مطبوع لا مختار ، رد ابن سينا
 ص ٦٢-٦٣ وحواشيها . رد ابن سينا على انكساغوراس ومن يقول بان
 القوة سابقة على الفعل ص ٦٣ الامكان الذي يفترض للعالم امكان ذهني فقط
 ص ٦٣-٦٤ ، رد ابن سينا على معنى الفاعل عند المتكلمين (العامة) ص ٦٤ .
 معنى الابداع مقارن للمعنى الممكن والواجب ، معنى الایس واللیس ص ٦٤
 وحواشيها معنى المبدع ، والمكون والابداع والتكوين ص ٦٦-٦٧ . نصوص
 من «الاشارات والتنبيهات» الطرق ثلاث في اثبات وجود الله ، ص ٦٧ ، شرح
 الطوسي لهذه الطرق مع الامثلة ص ٦٧-٦٨ . تلخيص موقف المتكلمين من
 حدوث العالم بلسان ابن سينا ، شرح الطوسي لذلك ص ٦٩ ، تحليل ابن
 سينا لمعنى «فعل» و «صنع» و «اوجد» كون الفعل والايجاد بعد عدم ، او
 بقصد او بطبع امور زائدة على معانى هذه الافعال ص ٧٠-٧١ ، ح ١٠٦
 القضايا الفلسفية وراء هذا الجدل اللغوي ح ١٠٨ ، موقف الطوسي من
 الطرفين انتصاره لابن سينا ورده على الرازي (فخر الدين) واستشهاد باللغة
 والشعر . ص ٧٣-٧٤ . موقف الرازي والطوسي من مسألة ان مرد الحاجة
 الى الله الحدوث ام الامكان ص ٧٣-٧٥ . موقف الطوسي والرازي من مسألة .
 هل يفتقر الازلى الدائم الى الفاعل ؟ ص ٧٥ ، الطوسي يرى ان الاشاعرة
 يقولون بقدما مع الله ص ٧٦ ، ح ١١٩ . المذاهب من اصل العالم حسب نقل
 ابن سينا ص ٧٦ ، من ينكر وجود موجد للعالم ومن يقول بقيدمين او اكثر ،
 ومن يقول بآله واحد . ص ٧٦-٧٧ . شرح ابن سينا للمدارس بين اصحاب
 المذهب الاخير : مدرسة او فريق المتكلمين ، ومدرسة الفلاسفة الالهيين .
 ص ٧٩ . حجج المتكلمين بنقل ابن سينا ، وشرح الطوسي لها ، الحجة الاول
 على ان العالم حادث عندهم : على اساس ان ملايتناهي لا يوجد بالفعل ص ٧٧ ،
 ح ١٢٣ والحجة الثانية على اساس ان ما لا يتناهي لا ينقضى ص ٧٧ ، ح ١٢٤ .
 بيان ابن سينا لاجوبة المتكلمين المختلفة على مسألة الترجيح والتخصص في
 وقت دون وقت بعد ان قالوا : ان الله اوجد العالم في وقت لاحق ص ٧٨-٧٩ .
 شرح الطوسي لهذه الاجوبة مع التمثيل ح ١٢٦ ، رد ابن سينا والطوسي
 على حجج المتكلمين بالاستناد الى دليل العلة التامة ، واستحالة الترجيح بلا
 مرجح ص ٧٩ ، وبردود ثلاثة اخرى مهمة ، ص ٨٠-٨١ شرحي لهذه الادلة
 ص ٨١-٩١ ، ان حكم الجزء ليس حكم الكل فلا يلزم من كون كل متناه مفرد

في زمان ان العالم كله في زمان متناه ، ص ٨٠ ، ٨١-٨٢ . ان غير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .
توضيح ذلك ، مع الامثلة بدورات الافلاك وسواها ص ٨٢-٨٤ ، وخلصته ان
حركة كل فلك اذا فرض قديما واحدة وان قسمت الى دورات تزيد او تقل
حسب مدار الكوكب وسرعته ولكن الحركة واحدة والزمن واحد . ص ٨٤ ،
واخيرا فان وجود زيد الابن مترتب على وجود عمرو الاب ولا يحيل الزمن
مثل هذا الى ما لا نهاية له في الماضي مع التوضيح ص ٨٤-٩٠ ، معنى ان الله
موجد الاشياء بناء على تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب ص ٩١ ، توضيح
ابن سينا كيف ان الله فاعل بالارادة على الضد مما يقولونه المتكلمون ص ٩١ ،
اقسام الفاعلين عنده ص ٩١-٩٢ ، الله عنده من نوع الفاعل بشعور وتعقل
وعلم تام فليس هو بفاعل مطبوع ص ٩٢ . تفسيره لمعنى «الاول» و «الآخر»
في سورة الحديد بخلاف تفسير المتكلمين ص ٩٣-٩٤ ، آراء متكلمينا ومفكرينا
في تفسير الاول والآخر ، رأى جهنم ، معنى افناء الجنة عنده ، نقل الاشعري
لجملة اقوال الناس في معنى الاول والآخر ح ١٥٥ . لفظة «كان» ، «يكون»
تدل على وجود مدة زمنية بينهما ح ١٥٧ . ابن سينا ومعظم فلاسفتنا يرفضون
ان يكون الله وحده اولا ثم اوجد العالم على اساسين . ص ٩٤ ، هما ١ - لمخالفة
هذا لدليل العلة التامة ومسألة استحالة الترجيح بلا مرجح . ص ٩٥ ،
و ٢ - لان الله نفسه سيكون له بداية زمانية . وهذا هو موقف الرازي
الطبيب ص ٩٦ . الله لا يوصف وصفا زمانيا عند الشهرستاني ص ٩٦ .
الشهرستاني ضعف موقف الشهرستاني وانتهأؤه الى ان الله له بداية زمانية
ص ٩٧ . معنى القديم عند المعتزلة بنقل الاشعري ص ٩٧ . رد ابن سينا على
المتكلمين في «الرسالة العرشية» ص ٨٨ . بهمنيار يمثل ما ذكرناه عن ابن
سينا والفارابي عن قدم العالم وحدوثه . توضيح موقفه في كتابين له ص
٩٩ فما بعد . ملخص موقف فلاسفتنا الفيضيين وخاتمة القسم الاول .
ص ١٠٠-١٠٢ ، صياغة مبسطة لدليل العلة التامة ص ١٠٢ ، معنى استحالة
الترجيح بلا مرجح ص ١٠٣ .

القسم الثاني

الفصل الاول :

نقد المتكلمين لدليل العلة التامة ونتائجه خصوصا مسألة الترجيح
ص ١٠٣-١٢٢ نقاط الاتفاق بينهم وبين الفلاسفة ص ١٠٧ ، نقاط الاختلاف ،

أولا : عند المتكلمين ان يتقدم الحادث عدم وجوده تقدما حقيقيا ، اما عند
 الفلاسفة فالتقدم ذهنى . ص ١٠٨ ، معنى الفاعل الحر والمطلق عند الخياط
 والشهرستانى وابن تيمية ح ١ . ثانيا عند المتكلمين ان يكون الفاعل حرا ص
 ١٠٨ ، ح ٢ معنى انه حر اى ان يفعل بعد عدم فعل ص ١٠٨ . ثالثا : ان
 يتأخر المفعول عن الفاعل ص ١٠٨ التعدد في القدم تعدد في الالوهية عند
 المتكلمين ص ١٠٩ ، نقد متأخرى المتكلمين مثل التفتازانى والكستلى لهذا القول
 ص ١٠٩ ، ج ٥ . الله هو الفاعل الوحيد عند المتكلمين ص ١٠٩ ، بعضهم قال انه
 الفاعل المباشر وابطلوا السببية وقالوا بنظرية الخلق المتجدد ص ١٠٩ ،
 ح ٦ ، ٧ ، وبعضهم لم ينكرها ص ١١٠ ، ح ٧ . اكبر مشكلة واجهت المتكلمين
 هى دليل العلة التامة ص ١١٠ ، بعض المتكلمين بعد الغزالى اخذوا بفكرة
 الامكان بدلا من الحدوث ، تقرير التفتازانى عن ذلك ، السباكى ، الطوسى ،
 ابن تيمية يتحدثون عن الطرق عند المتكلمين والفلاسفة للاستدلال على وجود الله :
 ١ - القائلون بان علة الحاجة الى الله هى الحدوث وهم المتكلمون ، ٢ -
 القائلون بان علة الحاجة الى الله هى الامكان وهم الالهيون ، ٣ - القائلون
 بان علة الحاجة الى الله هى الامكان مع النظر الى طبيعة الحركة وهم الطبيعيون
 ح ٨ . موقف الغزالى والشهرستانى وفخر الدين الرازى من طريقة الامكان .
 اشارة ابن خلدون الى طريقتى المتكلمين ح ٨ . لماذا تحول متأخروا المتكلمين
 من طريقة الحدوث الى الامكان ؟ ص ١١٠-١١٢ . معنى ازلية الامكان :
 وامكان الازلية ح ١١ . مواقف مفكرينا من دليل العلة التامة . موقف معظم
 المتكلمين ، موقف ابن تيمية موقف ابو زكريا الرازى واصحاب الهيسولى
 ص ١١٢ . شرح موقف المتكلمين ، اجوبته على : لماذا يتأخر فعل الله عنه
 بالزمان مع انه كامل وعلة تامة ؟ ١ - لا بد ان يتقدم الفاعل مفعوله بالزمان
 ٢ - لا يوجد زمان قبل خلق الله للعالم ص ١١٤ ، ٣ - رأى الله ان ايجاده
 في زمن معين اصلح ، ٤ - الارادة الالهية ترجح بلا سبب ، ٥ - معارضة
 الصعوبة بصعوبة ص ١١٥ . موقف المتكلمين قبل الغزالى من مسألة لماذا يرجح
 الله ايجاد العالم في وقت معين دون سائر الاوقات ص ١١٥ ، ١ - جواب
 الخياط ص ١٦ ، ٢ - جواب للحسين بن النجار ص ١١٦ ، ٣ - جواب الكعبى
 والماترىدى ، ٤ - جواب الاشعرى والاشاعرة . ص ١١٧ . نقل ابن ابى الحديد
 لجواب الاشعرى هذا ص ١١٨ ، نقل الشهرستانى له ص ١١٨ ، جواب
 الاشعرى سبقه اليه يحيى النحوى واوغسطين ص ١١٨ ، نقد هذه الحلول
 جميعا . اولاً نقد حل النجار ص ١١٩ ، ثانياً نقد جواب الاشعرى ص ١١٩ ،

ثالثاً منه جواب الخياط ، نقده فخر الدين الرازي لجواب الخياط ص ١٢٠ .
 رابعاً نقد جواب الكعبي والماتريدي ص ١٢١ ، الماتريدي والكعبي يقولان
 بالخلق من عدم في زمان من ١٢١ ، المعترلة حارب على المقاطين بقدم العالم
 ص ١٢١ ، القول بعدم وجود زمان العالم مع العالم قبل وجود زمان الله لا يعنى
 ان الزمان المسمى هو مدة وجود الله الدائم لا يتقدم وجود العالم ص ١٢٢ ، موقف
 الغزالي ليس فيه اصابة ، فضل الغزالي انه نظم اقوال من سبقه من متكلمي
 وفلاسفة ص ١٢٢ ح ٢٢ ، ٤٣ .

موقف الغزالي بصورة عامة ص ١٢٣-١٢٩

الفصل الثاني :

الخطأ موقف الغزالي من قدم او حدوث العالم ودليل الحجة التسعة
 والترجيح في ست نقاط ص ١٢٣ ، او اربع مسائل ص ١٢٤-١٢٥ : ١ - موقف
 الغزالي من مسألة الفاعل ، لا بد من قصر «الفاعل» على الفاعل المختار لا
 الطبورع ، على العكس من ابن سينا ، وموقف الطوسي والرازي ص ١٢٤ ،
 ٢ - مسألة العلة العامة والمرجح ، اختياره لجواب الاصمعي السابق ص ١٢٥ ،
 معارضته للفلاسفة في القطبين ومسألة تعيين جهة حركة الافلاك ، واظهار ابن
 رشد والرازي والطوسي لضعف هذه المعارضة ، استغراب الشهرستاني
 لمشكلة العلة العامة ، تخطئه في الجواب ص ١٢٥ ، تخطئ فخر الدين الرازي
 كذلك معارضة الفلاسفة بمسألة القطبين في بعض كتبه مع انه يضعف احتجاج
 الغزالي بها في مناظراته ص ١٢٦ . نقد الطوسي للرازي ص ١٢٦ . الفحوض
 في موقف الشهرستاني والرازي ، ايدان بمرحلة جديدة دخلها علم الكلام
 ضمن مرحلة الانعطاف نحو الفلسفة ص ١٢٦ .

٣ - موقف الغزالي من فكرة الزمان : ليس في موقف الغزالي اية جدية
 فلا في موقف من تلامذ من المتكلمين ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ٤ - موقفه من مسألة
 التسلسل الى ما لا نهاية ، سبق متكلمي القرن الثالث والكبرى له في هذه
 المسألة ص ١٢٧ الهدف من اثبات تنافى الجواهر اثبات فاعل قديم ، واثبات
 إحدى مقدمات دليل الحدوث المشهور ص ١٢٧ واستنتاجه ان لا بطلان قول الفلاسفة
 بحوات لا نهاية لها وحركات فلكية لا نهاية لها ص ١٢٧ ، توضيح قول
 الفلاسفة هذا اي مسألة اتصال حادث بقديم ص ١٢٨ ، ج - ح ١٥ . موقف
 الشهرستاني والرازي والطوسي ، ونقد الكاتب للطوسي ص ١٢٨-١٢٩ .
 ١٢٨-١٢٩ .

المقسم الثالث ١٣٣-٤٥٤

موقف الغزالي التفصيلي من أدلة الفلاسفة الأربعة على

قدم العالم ص ١٣٣

الفصل الأول :

دليل العلة التامة وموقف الغزالي منه . ص ١٣٤-١٦٢ .

نص الدليل كما يورده الغزالي ص ١٣٤ ، اعتراضات الغزالي ، (الاعتراض الرئيسي الأول) على هذا الدليل ص ١٣٤ ، نقد ابن رشد الأول لاعتراض الغزالي ص ١٣٥ ، الدرجات الثلاث التي يتم بها الفعل عند ابن رشد ص ١٣٦ ، إرادة الله موجبة لمرادها عند ابن رشد ح ١٨ . جواب الفلاسفة على اعتراض الغزالي الأول ص ١٣٦ . جواب الغزالي على اعتراض الفلاسفة باعتراضات سوفسطائية ص ١٣٧ ، ما المقصود بالمعروف بنفسه ؟ ص ١٣٧ . اعتراض الغزالي على قدم العالم بالزمان على أساس مقارنة دورات فلك الشمس بفلك زحل ص ١٣٧ ، صياغة أخرى لنفس الاعتراض يقدمها الغزالي على أساس أن الأعداد إما شفع أو وتر ص ١٣٨ ، ورود هذين الاعتراضين في كتب الغزالي الكلامية الأخرى ص ١٣٨ ، المحالات التي تترتب على القول بقدم العالم بالزمان في رأي الغزالي ص ١٣٨ ، استمرار الجدل بينه وبين الفلاسفة على أساس الشفع والوتر ودورات الأفلاك المتفاوتة ص ١٣٩ . احتجاج الغزالي بقول الفلاسفة بنفوس الأدميين المفارقة على تجويزهم وجود أفراد لا نهاية لها مجتمعة كلها في الوجود ص ١٣٩ ، رأيي في المسألة ، ١ - توضيحات تاريخية ، احتجاج الغزالي بدورات الفلك سبقه إليه سعديا الفيومي وابن حزم ص ١٤٠-١٤١ ، يحيى النحوى مصدر محتمل لهؤلاء جميعا ، البيهقي ينص على أن أكثر ما أورده الغزالي في التهافت هو تقرير كلام يحيى النحوى ص ١٤١ ، إشارة كثير من المستشرقين والعرب إلى هذه الحقيقة . يحيى النحوى ورده على بروقلس استشهاد بدوى ببعض ما يقول يحيى النحوى على أخذ الغزالي عنه ص ١٤٢-١٤٣ ، ح ٣٤-٣٦ . قول صاحب كتاب «المقترح» عن احتجاج يحيى النحوى ببطلان التسلسل على حدوث العالم بالزمان ص ١٤٣-١٤٤ ، ٢ - احتجاج بالشفع والوتر وبالدورات يقوم على خطأ ص ١٤٤ ، ٣ - توضيحات تبين معنى قول ابن سينا بلا تناهي النفوس وحدثها ص ١٤٤ ، ح ٤٠ ، نقد ابن رشد للغزالي : أنه ينزل اللامتناهي متناهيا ص ١٤٥-١٦٠ ، مثال يوضح غلط الغزالي في مقارنته دورات الشمس بزحل واستنتاجه من ذلك

بداية الحركة والزمان ح ٤١ ، معنى قول ابن رشد في نصه السابق ص
 ١٤٦-١٤٧ : انه ليس للحركتين الكليتين نسبة لكون كل منهما بالقوة
 ح ٤٢ ، توضيح ابن رشد لمسألة لماذا قال الفلاسفة بقدّم الاجناس والانواع
 وعدم تناهى افراد كل جنس ونوع وعلاقة ذلك بقولهم بقدّم العالم بالزمان
 ص ١٤٨-١٤٩ ، توضيح لهذه المسألة ، موقف المتكلمين من المسألة ح ٤٣ ،
 تفصيل ابن رشد للاراء في قدّم او حدوث الاجناس ح ٤٤ ، نقد ابن رشد
 للمتكلمين بقولهم بقدّم الفاعل وحدث فعله او مفعوله ص ١٤٩ ، قول ارسطو
 بقدّم الحركة الكلية للعالم وقدّم العناصر ص ١٥٠ ، توضيح ابن رشد
 وتوضيح لقول ارسطو وفلاسفتنا بقدّم حركة الافلاك وعلى ضوءها تتضح
 مسألة الشفع والوتر ح ٤٦ (من ص ١٥٠-١٥٤) ، غلط يحيى النحوى والمتكلمين
 والفارابى وابن سينا وابن الصائغ في فهم قول ارسطو السابق ح ٤٦ (ص ١٥٢
 منها) ، (و ص ١٥٤ منها) ، ادلة المتكلمين لا تبلغ مرتبة اليقين ص ١٥٥ ،
 افضل جواب على اقوالهم باستحالة دخول ما لا يتناهى من الافراد في الوجود
 هو بالاحتجاج بوجود الله ص ١٥٥-١٥٨ ، ح ٤٨ ، سبق ثابت بن محمد
 الجرجاني لابن رشد في هذا الردح ٤٨ ، رد ابن رشد على احتجاج الغزالي
 بالشفع والوتر ص ١٥٦ ، توضيح كيف ان قول الغزالي : ان العدد اما شفع
 او وتر هو مصادرة على المطلوب وانزال ما لا يتناهى كمتناه ح ٥٠ ، موقف ابن
 رشد من احتجاج الغزالي بمسألة النفوس ، دفاعه عن ابن سينا بانه في رأيه
 في النفس يريد ارضاء الجمهور ص ١٥٨ ، توضيح اسباب قول ابن سينا بخلود
 النفوس الفردية بدون اجساد وهيولى ح ٥٢ ، قول ابن رشد : انه لو وجدت
 اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل ص ١٥٩ ، توضيح هذا
 القول ح ٥٤ ، استناد هذا القول على حجج زينون في ابطال الحركة والكثرة
 ح ٥٤ ، عبد القاهر البغدادي يوضح المسألة بمثال الجبل والخردلة في رده على
 ابراهيم النظام المعتزلى ح ٥٤ ، جواب الفلاسفة على احتجاج الغزالي بدورات
 الافلاك والشفع والوتر ، على اساس انه بين الله ووجود العالم اما مدة
 متناهية فيكون الله متناهيا او غير متناهية فيثبت ما احاله المتكلمون اى
 انقضاء ما لا يتناهى ص ١٦٠ ، جواب الغزالي : الزمان مخلوق مع العالم
 فلا مدة بين الله والعالم ص ١٦٠ ، موقف ابن رشد مؤيد لموقف الغزالي ص ١٦٠ ،
 غلط الغزالي وابن رشد معا ص ١٦١ ، تعديل ابن رشد على جواب الفلاسفة
 ص ١٦٢ .

الفصل الثاني : ص ١٦٢-١٩٢ .

اعتراض الفلاسفة على قول الغزالي بان الارادة هي التي تخصص وقتا للايجاد دون سائر الأوقات ، بان هذا غير ممكن ص ١٦٣ ، جواب الغزالي : الارادة تميز الشيء عن مثله وهذا طبعها ص ١٦٣ ، الغزالي يوضح اقوال الناس في الارادة : ١ - قول الفلاسفة ، ٢ - قول المعتزلة ، ٣ - قول الكرامية ، ٤ - قول الاشاعرة والغزالي ص ١٦٥ ، نقده لحل الفلاسفة ص ١٦٥ نقده لحل المعتزلة ص ١٦٦ ، نقده لحل الكرامية ص ١٦٦ ، توضيح الحل الذي ارتضاه ص ١٦٦ ، جواب الفلاسفة : ان القول بالمثلين مستحيل ص ١٦٧ ، قول زادة بما يؤيد ما اذهب اليه ح ١١ ، الغزالي يفهم خطأ ان الفلاسفة يقولون بالمثلين وينتقدهم على هذا الاساس ص ١٦٧ ، اساس رده عليهم يقوم على اعتراضين : الاول ان التمييز بين المثلين ممكن لارادتنا ، والثاني : ان الخصوم يجيزون ان تميز الارادة بين المثلين في مسألتى القطبين والحركة المشرقية والمغربية ص ١٦٨ ، ملاحظات حول اقوال الغزالي : اولا مسألة التخصص والجواز استعارها الغزالي من متكلمي القرن الثالث وهي موجودة قبل الجويني بخلاف ما يرى ابن رشد والشهرستاني وونسك ، وقبل الباقلاني بخلاف ما يرى ماجد فخري ، ١٦٩ فما بعد ، قول الاشعري بها ص ١٧٠ ، ح ١٥ ، قول الماتريديني بها ص ١٧١ ، قول الباقلاني ، قول ابي هاشم والجبائي بها ص ١٧٢-٧١ . ثانيا : مسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربية اثرت قبل الغزالي ، ابن سينا يتحدث عنها مع الاجوبة ص ١٧٢ ، ح ٢٣ ، المسألة اصلها ارسطو ص ١٧٣ ، انتباه ابن حزم لها ص ١٧٣-٣٧٤ . اجوبة ابن رشد والفلاسفة على هذه الاشكالات الغزالية ، ١ - جواب ابن رشد على اعتراض الغزالي الاول (عن الارادة وتخصيصها للمتماثلات) : ان اليجاد وعدم اليجاد ليسا مثلين بل متقابلين ، واليجاد ازلا خير من عدم اليجاد ص ١٧٥ ، ح ٣٠ ، ٣١ ، ٢ - لا يوجد مثلان ابداء ص ١٧٦ ح ٣٥-٣٦ . جواب الفلاسفة على قول الغزالي بالارادة المخصصة لذاتها وعلى المحركات والقطبين ص ١٧٧ ، جواب الفلاسفة مرتبط بعرض فلسفتهم الطبيعية ص ١٧٨ ، ح ٤٢ ، استمرار النقاش بين الغزالي والفلاسفة ص ١٧٨ ، جواب ابن رشد على اعتراض الغزالي الثاني (مسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربية) وفيه يعرض موجزا لفلسفة الفارابي وابن سينا وارسطو الطبيعية ص ١٧٩ ، حاصل الجواب : ان اختلاف وتعدد الحركات الفلكية ضروري لتكون وتفسير تكون اجسام العالم الارضي واستمرار العملية ص ١٨٠ ، تفسير لماذا يكون للفلك مواضع

هي اقطاب بالطبع على اساس العالم حيوان حتى ص ١٨١-١٨٥ ، وعلى الحركة المستقيمة ح ٥١ ، اعادة فلاسفتنا لنظرية ارسطو ان الله محرك كعلة غائية ص ١٨٢ ، ج ٥٣ ، مقارنة مشكلة : لماذا اختلفت الحركة المشرقية والمغربية بمشكلة لماذا تتحرك النار الى اعلى وغيرها ص ١٨٤ ، ابن سينا يواجه نفس المشكلة ويقدم نفس الحل ح ٥٤ ، موقف ابن رشد وتوما الاكويني من نفاة السببية الطبيعية ح ٥٤ ، توزع فلسفة ابن رشد الطبيعية في كتبه المتفرقة ص ١٨٦ ، نصوص اخرى يقدم فيها ابن رشد حل ارسطو لمسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربية ص ١٨٦-١٨٧ ، ١٨٨ ، الدليل على ان الجرم السماوي متنفس حي ، دليل الاسكندر الافرويسي ح ٥٦ ، اهمية تفسير ابن رشد هذا ، قربه من نظرية الجاذبية او سواها من حيث الجوهر ص ١٨٩ عدم استبعاد فلاسفتنا لفكرة الجاذبية او نظرية انشتاين ص ١٩٠ ، نصوص صريحة تدل على قولهم بنظرية كوبرنيكوس ونسبة ذلك الى الفيشاغوريين ح ٦٣ ، نص آخر لابن رشد في نفس المنحى ص ١٩٠-١٩٢ ، ابن رشد يقول بنظرية بطليموس ح ٦٩ .

الفصل الثالث : اعتراض الغزالي الرئيسي الثاني على دليل العلة التابعة : ص ١٩٣-٢٠٤ .

وجه اعتراض الغزالي : لا بد للفلاسفة ان يقولوا بصدور حادث عن قديم ص ١٩٣ ، مناقشة اعتراض الغزالي ، ١ - ان لتسلسل يؤدي الى قدم حادث من جنس الحوادث لا الله ص ١٩٣ ، ٢ - وقوف التسلسل عند قديم هو الله يقتضى قدم العلة والمحلول او حدوثهما معا بالزمان ص ١٩٣-١٩٤ ، ٣ - دليل التسلسل يقتضى قدم سلسلة المحدثات بالجنس ، نتائج هذا الفرض ص ١٩٤-١٩٥ ، رسم يوضح علاقة الله بالمحدثات وقدم الحوادث ككل في مذهب الفلاسفة ، رسم آخر يوضح علاقة الله بالمحدثات وحدث الكالم ككل في الزمان عند المتكلمين ص ١٩٦ ، جعواب الفلاسفة على اعتراض الغزالي : عدم استبعاد صدور حادث عن قديم ولكن على اساس ان جنس الحوادث قديم ص ١٩٧ ، اعتراض الغزالي على ذلك : الحركة الدورية ان كانت ازلية كيف صارت مبدءا للحوادث وان كانت حادثة افترقت الى حادث آخر وتسلسل ص ١٩٧ ، تحليل جواب الغزالي هذا ، هذا القول مصادرة على المطلوب ، توضيح ذلك بامثلة ، المثال الاول : بافتراض حركة دورية ازلية مثل الشمس تدور وتقترب او تبعد من الارض فيحدث عنها فصول ونباتات والخب . وحوادث كثيرة متجددة متعاقبة ، فهل هنا حوادث تصدر عن تقديم

ص ١٩٨ ، المثال الثاني : تكون الماء بخارا وبالعكس ١٩٩ ، جوهر هذا القول ان المادة والزمان ازليان ، عدم مخالفة هذا للفيزياء الحديثة ص ١٩٩ تعديل في موقفهم ص ١٩٩ ، المثال الثالث : مثال جسم يتحرك حركة ازلية دائرية ص ٢٠٠-٢٠١ ، موقف ابن رشد من اعتراض الغزالي السابق ص ٢٠١ ، مفاد الاعتراض ان الفلاسفة يقولون بقدوم الجنس وحدوث كل مفرد ص ٢٠٢-٢٠٣ الجهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا محركا غير متحرك ص ٢٠٣ ، بيان ان اعتراض الغزالي سوفسطائي ص ٢٠٤ ، سؤال الغزالي عن : هل الحركة ثابتة ام متحركة مغالط ، ومقارنته بقول هرقليطس : ان كل شيء يتغير الا التغير ص ٢٠٤ .

الفصل الرابع : دليل الفلاسفة على قدم العالم على اساس الزمان ص ٢٠٥-٢٢٤ .

صيغة اولى ص ٢٠٥-٢١٧ ، رواية الغزالي لحجة الفلاسفة على قدم العالم على اساس القبل والبعد ص ٢٠٥ تعديل لنص الدليل ح ١ ، نقدي لهذه الحجة انها لا تفيد الطرفين ح ٤ ، جواب الغزالي : الزمان مخلوق مع العالم وتصور زمان قبل بدء العالم من عمل الوهم مثل تصور خلاء او ملاء خارج العالم ص ٢٠٦ صور اخرى للدليل عند ابن سينا ح ٥ ، سبق متكلميها للغزالي في هذا الجواب ، الفيومي واوغسطين ويحيى النحوي سبقوا الغزالي اليه ، نصوص اقوالهم ، حجج هؤلاء جميعا تقوم على نفس منطق ارسطو والافروديسي وابن سينا القائل بتلازم الحركة والجرم والزمان ح ٦ ، موقف ابن رشد ، تأييده لقول الغزالي : ان الله ليس في زمان ص ٢٠٧-٢٠٨ ، قول الغزالي ان تصور زمان قبل العالم من عمل الوهم ومقارنته بالمكان سبقه اليه سعديا الفيومي ، نص كلام سعديا ح ٧ ، ولعله اخذه من يحيى النحوي ح ٧ ، القول ان الله ليس في زمان هو قول ارسطو ، ابن سينا يكرر هذا ، قول المتكلمين به وشيوخ المعتزلة والباقلاني وابن حزم قبل الغزالي ح ٨ (٢٠٩ - ٢١٠) قول الغزالي والمتكلمين واوغسطين والنحوي : انه لا يوجد زمان قبل العالم ، قول غلط ح ٩ ، توضيح ابن رشد ان العالم لا يمكن ان يتأخر عن الله بالزمان ردا على الغزالي ص ٢١٠ ، جواب الفلاسفة على الغزالي : لا بد من تصور زمان بين الله وبين العالم اللاحق في الوجود ص ٢١٠ ، تعديل ابن رشد لدليل الفلاسفة السابق ص ٢١١ ، معنى «كان» لغويا ورأى كبار لغويينا القدامى فيها ح ١١١ جواب الغزالي وحاصله في نقطتين ١ - : توهم الزمان في الماضي من عمل الوهم ص ٢١١ ، ٢ - مقارنة تصور امتداد زمني (القبل

والبعد) بتصور امتداد مكاني (الفوق والتحت) ص ٢١٢ ، جواب الفلاسفة:
هذه الموازنة معوجة ، بيان ذلك ص ٢١٢ ، جواب الغزالي بمقارنة القبل
والبعد بالوراء والخارج بدل الفوق والتحت ح ٢١٢ ، موقف ابن رشد : ما
يمكن ان يتحرك فحركته ازلية والا صار الممكن ممتنعا ص ٢١٣ ، الحادث
الزمانى هو اجزاء العالم لا العالم ككل ح ١٨ ، تضعيف ابن رشد لجواب
الفلاسفة على مقايضة الغزالي للزمان بالمكان ص ٢١٤ ، جواب الغزالي
سوفسطائى ص ٢١٤-٢١٧ استناد فلاسفتنا على فكرة الممكنات وحدها لا يعطى
قدم الزمان والحركة اذا لم نربط الامكان بفكرة العلة التامة او القوة
والفعل ح ١٩ .

صياغة ثانية لدليل الفلاسفة على قدم الزمان ص ٢١٧-٢٢٤ ، المسألة
هى : هل يجوز وجود فترة زمنية بين الله الازلى وبين العالم اللاحق ، ملخص
موقف الفرقاء : الفلاسفة والغزالي وابن رشد ص ٢١٧-٢١٩ ، حجة الفلاسفة
برواية الغزالي : ممكن تصور ازمة دائما قبل زمان العالم ص ٢١٩ ، الحجة
كما يذكرها ابن سينا ح ٢٨ ، جواب الغزالي عليها : تصور زمان قبل بدء
العالم من عمل الوهم ص ٢١٩-٢٢٠ جواب الغزالي : ١ - وجود العالم اكبر
مما هو ليس مستحيلا كجمع السواد والبياض ، ٢ - اذا كان لا بد من وجود
العالم بهذا الكبر فهو واجب لا ممكن ، ٣ - كما يستحيل وجود العالم اكبر
مما هو عليه كذلك نقول يستحيل وجوده قبل زمن وجوده الحالى ص ٢٢٠-
٢٢١ ، موقف ابن رشد ، يجوز تزايد العالم في الكبر لو جاز وجود جسم لا
نهائى ص ٢٢١-٢٢٢ ، ارسطو ينص على ذلك ح ٢٦ ، رده على اعتراض الغزالي
بالسواد والبياض ص ٢٢٢ ، جواب ابن رشد على اعتراض الغزالي
الثانى : الضرورى يجوز ان يكون له فاعل وعكس ذلك رفع للحكمة ونفى
للسببية كما هو رأى الاشعرية ص ٢٢٣ ، جوابه الثالث : الممكن يقابل الممتنع
لا الواجب ص ٢٢٣-٢٢٤ .

الفصل الخامس ص ٢٢٥-٢٢٩ .

دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم وموقف الغزالي وابن رشد منه ،
ملخص الموقف بين الاطراف المعنية ص ٢٢٥ ، المسألة هى : هل ازلية
الامكان تعنى امكان الازلية ؟ الفلاسفة يجيبون : نعم والمتكلمون الاوائل :
لا ، موقف ابن رشد : القول بقدم الاجناس وحدث كل مفرد ، او القول
بعوالم لا نهائية متعاقبة كل منها حادث بالزمان ، ابو البركات يأخذ به ،
وكذلك ابن تيمية ، التفتازانى وزادة والدوانى يضعون هذا الحل في حسابهم ،

هذا الحل لا ينقذهم من نتائج دليل العلة التامة ، ص ٢٢٥ ، حجة الفلاسفة ينقل الغزالي ، ازلية الامكان تعنى امكان الازلية ص ٢٢٦-٢٢٧ ، جواب الغزالي : العالم اذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا ص ٢٢٦-٢٢٧ ، موقف الغزالي هذا مصادرة على المطلوب ح ٢ ، حجة الفلاسفة اعلاه بنص ابن سينا ح ٤ ، موقف ابن رشد : ازلية الامكان تستوجب امكان الازلية ص ٢٢٧ ، كيف يمكن تصور قدم العالم بالزمان بصورتين ص ٢٢٧-٢٢٨ استنادا ابن رشد على ارسطو في قوله بوجوب امكان الازلية ص ٢٢٧ ، ح ٥ ، الادلة على وجود الله بحسب الطرق الثلاث ح ١٠ .

الفصل السادس : دليل الفلاسفة على قدم العالم المستند على قدم الامكان لاثبات

قدم الهيولي ص ٢٢٩-٢٥٤ ، اجمال هذا الدليل وموقف الاطراف المعنية منه ص ٢٢٩ ، معنى الحادث عند الفلاسفة وابن رشد ص ٢٢٩ ، معنى الامكان الجزئي وانه يساوى القوة او الامكان كند ارسطو ، الغزالي في رده يخلط بين هذا الامكان والامكان العام للعالم ص ٢١٩-٢٤٠ ، تفاصيل النقاش ، حجة الفلاسفة على قدم الامكان او المادة لكل حادث زمانى ص ٢٣٠-٢٣٤ متن ، معنى سبق المادة للحادث ح ١ ، معنى قول الدليل : « فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده » ح ٢ ، معنى قول الدليل : « وامكان الوجود وصف اضافي » وانه يراد به الامكان الارسطي لا الذهني ح ٣ ، معنى قول الدليل : « والمادة لا يكون لها مادة » وانه يعتمد على دليل ارسطو على قدم المادة ح ٤ ، قول الدليل : « والمادة لا يكون لها مادة » : يقوم عند اليونان على بديهية قدم المادة ، انفصال فلاسفتنا الفيضيين عن ارسطو في هذه المسألة وتوضيحه ح ٥ ، ٧ ، الامكان الذى للعالم ككل عند فلاسفتنا ذهني ومن هنا ينفصلون عن الاخذين بفكرة الامكان من متأخري المتكلمين ح ٢ : نص الدليل الذى يورده الغزالي على لسان الفلاسفة في كتب ابن سينا ح ٩ ، جواب الغزالي : الامكان عقلي : ١ - وكما لا يستدعى الامتناع شيئا يضاف اليه فكذلك الامكان ، ٢ - الاحتجاج بالسواد والبياض ، ٣ - نفوس الادميين عند ابن سينا امكانها قبل وجودها الى اى شئ يضاف ؟ ص ٢٣٤-٢٢٥ ، جواب الفلاسفة على الاحتجاجات الثلاثة اعلاه ٢٣٥-٢٣٦ ، بيان (رأى ابن سينا في النفس) النفس عنده تفيض من العقل الفعال وفقا لشيء قريب من نظرية التطور عند دارون ، النفوس ازلية كجنس ولكنها حادثة كمفرد ، نصوص من كتبه المختلفة ، توضيح مسألة النفس في نظرية الفيض ، نصوص مطولة عند ابن رشد تساعد على ما اذهب اليه ح ١١ (ص ٢٣٦-٢٤٠) ، جواب الغزالي على ردود الفلاسفة الثلاثة

المسابقة على أساس ان الامكان والكليات موجودات ذهنية صرفة ، مسألة
 الصلة بين العلم والمعلوم - قول جهم بحدوث علم الله لثلا يثبت قلم المعلومات
 ح ١٢ ، خفا للفرزالي في فهم رأى ارسطو وابن سينا للكليات ، توضيح قولهما ،
 غلو الفرزالي انه تصور ان الكليات والامكان عندهم موجودات ذهنية صرفة ،
 مسألة الكليات عند افلاطون ، ارسطو ، المدرسة الاسمية ، والمدرسة الواقعية ،
 توضيح رأى افلاطون ، توضيح رأى ارسطو ، ح ١٤ (ص ٣٤٠-٣٤٢) .
 احتجاج الفرزالي بشريك الله على انه ليس مضافا الى ملحق ص ٢٤٢ ، تصريح
 الفرزالي بأنه لا ينتصر لمذهب بل هدفه تكدير مذهب الفلاسفة ، ص ٣٤٣ .
 الفرزالي في قواعد العقلية لا يأتي بجديد على الحكيم مما يعد في التمهات
 ص ٢٤٣ الفرزالي في كتبه «المظنون بها على غير اهلها فيضى» ص ٢٤٣ ، ابن
 العربي وابن تيمية وابن طفيل وابن رشد وابن الصلاح يقررون ان الفرزالي
 ينتمى الى الفلاسفة ، ص ١٥ . موقف ابن رشد من احتجاج الفرزالي بالسواد
 والامتناع ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ . رأى في دليل الامكان وفي موقف
 الفرزالي وابن رشد منه ص ٢٤٥-٢٤٧ . التأكيد على غلو الفرزالي لانه يفهم من
 الامكان غير ما يفهم خصومه ولذلك فجعله معهم في هذه المسألة عقيم . ضرورة
 التفريق بين الامكان الجزئى الارسطى والامكان المطلق والعام للعالم ككل .
 الفلاسفة يقصدون الامكان الجزئى الذى يقابل الامتناع الجزئى ، وكلاهما محتج او
 ممكن باختلاف الاعتبارات ، ص ٢٤٥-٢٤٧ . عودة الى موقف ابن رشد حول
 مسألة السواد ، ص ٢٤٧-٢٥٣ . توضيح لمسألة السواد والامكان الجزئى
 ح ٢ (٨) . النتائج المترتبة على هذا التمييز ح ٢٠ معنى قول الفلاسفة ان
 مبادئ الموجودات الطبيعية الهيولى والصورة والعالم ح ٢١ ، ٢٢ . (ص ٢٤٩-
 ٢٥٠) . غلط ابن رشد في فهمه لفكرة المعلوم عند المعتزلة ص ٢٥٠-٢٥١ .
 توضيح هذا الغلط ح ٢٢ . موقف ابن رشد من الكليات ، وتوضيحه لرأى
 ارسطو وافلاطون فيها ص ١٥٢-١٥٣ ، ح ٢٩ . تقرير ابن رشد ان الفرزالي
 منسوب في العلوم الالهية الى الفلاسفة ص ٢٥٣ . ختام الكتاب والوعيد
 باستئناف الحوار في كتاب ثان . ص ٢٥٤ .

فهرست الاعلام

- ابن سبعين : ١٣٣ .
- ابن سينا : ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨-٣١ ، ٣٨-٤٠ ، ٤٥ ، ٥٠-٨٦ ، ٩٠-١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٠-١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨-١٦١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٨٣-١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٠-٢٢٣ ، ٢٢٥-٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤-٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ .
- ابن صاعد : ١٨ .
- ابن طفيل : ٢٤٤ .
- ابن عباس : ٩٤ .
- ابن عساكر : ٢٤٣ .
- ابن عطيه : ٢١١ .
- ابن عسكريه : ٤٤ .
- ابن معطى : ٢١١ .
- ابن منظور : ٣٩ .
- ابن ميمون : ١٣٣ .
- ابو البركات : ٥٣ ، ٨٦ ، ١٠٣ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٣٣ ، ١٦١ ، ٢١٥ ، ٢٢٥ .
- ابو رشيد : ٨٢ ، ١٧٠ ، ١٧٢٠ .
- ابو ريده : ١٠ ، ١٥٧ .
- احمد بن المعتصم : ١٩ .
- اخوان الصفا : ١٠٤ ، ١١٦ .
- ارسطو : ٥ ، ٧ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧-٢٠ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٣-٤٥ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٦١ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٦ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢٥ ، ١٣٩ .
- ابرقلس : ١٠٨ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ٢٠٧ .
- ابن البطريق : ١٨ .
- ابن ابى اصيبعة : ١٤١ .
- ابن ابى الحديد : ١١٧ ، ١١٨ .
- ابن الاثير : ٣٩ .
- ابن الجوزى : ٢٠ .
- ابن الصلاح : ٢٤٤ .
- ابن الصائغ : ١٥٢ ، ١٥٤ .
- ابن الراوندى : ٩٣ .
- ابن العربى : ٢٤٤ .
- ابن القفطى : ١٨ ، ١٤١ .
- ابن المقفع : ٣٠ .
- ابن النديم : ١٤٠ .
- ابن تيمية : ١٠٨ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٤٤ .
- ابن حزم : ٢٠ ، ٤٦ ، ١٠٨ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ٢٠٩ .
- ابن خلدون : ١١١ ، ١١٢ .
- ابن رشد : ١١ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤١-١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٩-١٦٣ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٨-١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٠-٢٣٢ ، ٢٣٦-٢٥٤ .

- ۱۴۱ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۹-۱۵۵ ، بدوی : ۱۸ ، ۱۱۲ ، ۱۱۸ ، ۱۴۲ ،
 ۱۷۳ ، ۱۸۰ ، ۱۸۴ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۴۳ ، ۲۴۲ ،
 ۱۹۵ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۸ ، برغ (فان دین) : ۲۰ ، ۲۵ ، ۵۱ ،
 ۲۰۹ ، ۲۱۵ ، ۲۲۲ ، ۲۲۷ ، ۲۲۹ ، ۹۶ ، ۱۴۰ ، ۱۷۳ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ،
 ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۴ ، ۲۳۷ ، برنیت : ۲۰۴ ،
 ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۴ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، بطليموس : ۱۹۲ ،
 ۲۵۲ ، البلخی : ۹۴ ، ۱۱۰ ،
 اسحاق بن حنین : ۱۴۲ ، بنس : ۱۰ ، ۱۱ ، ۲۳ ،
 اسفرائینی : ۱۰۸ ، ۱۱۷ ، بهنمیار (این المرزبان) : ۹۹ ، ۱۰۳ ،
 اسکافی : ۲۰ ، ۲۲۶ ،
 اسواری : ۲۰ ، بویج : ۹۶ ، ۱۲۸ ،
 اشعری : ۳۰ ، ۳۱ ، ۵۹ ، ۷۹ ، ۹۴ ، البیهقی : ۱۴۱ ، ۱۴۳ ،
 ۹۷ ، ۱۱۶-۱۱۹ ، ۱۲۵ ، ۱۳۵ ، (ت)
 ۱۶۳ ، ۱۷۰ ، ۲۰۹ ، التفتازانی : ۱۰۹-۱۱۱ ، ۲۲۵ ،
 اصفهانی : ۳۹ ، توما الاکوینی : ۱۸۵ ، ۲۲۳ ،
 افرویدیسی : ۱۱۲ ، ۱۸۶ ، ۲۰۸ ، ۲۴۰ ، (ث)
 افلاطون : ۵ ، ۷ ، ۱۰ ، ۱۳ ، ۱۸ ، ثابت بن محمد الجرجان : ۱۵۶ ، ۲۰۹ ،
 ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۸ ، ۳۱ ، ۳۹ ، ۶۳ ، نامسطیوس : ۲۴۰ ،
 ۶۶ ، ۹۷ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۵۲ ، (ج)
 ۱۵۵ ، ۱۵۸ ، ۲۱۵ ، ۲۳۶ ، ۲۴۱ ، جالینوس : ۲۰ ، ۱۵۵ ، ۲۳۵ ، ۲۳۶ ،
 ۲۴۲ ، ۲۵۲ ، افلوطین : ۷ ، ۱۱ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۲۹ ،
 ۳۱ ، ۱۱۰ ، الجبائی : ۹۷ ، ۱۷۲ ،
 انشتاین : ۱۸۴ ، ۱۸۹ ، الجرجانی : ۳۹ ، ۱۱۴ ،
 انکساغوراس : ۶۳ ، جمیل صلیبا : ۲۴۴ ،
 اهوانی : ۲۰۴ ، جهم بن صفوان : ۹۳ ، ۹۴ ، ۲۴۱ ،
 اوریجین : ۲۹ ، جوردان : ۱۶۷ ،
 اوغسطین : ۱۱۸ ، ۲۰۷ ، ۲۱۰ ، جوییدی : ۳۰ ،
 (ب) الجوینی : ۱۰۸ ، ۱۲۷ ، ۱۴۳ ، ۱۶۹ ،
 ۱۷۰ ، ۱۷۰ ، (ح)
 الباقلانی : ۱۱۰ ، ۱۱۷ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، حسن قبیسی : ۲۳ ،
 ۲۰۹ ، حسین محفوظ : ۲۳۶ ، بدران (محمد فتح الله) : ۱۰۸ ،

زكريا بن محمد بن محمود (القزويني) :
• ١٩٠

• زكي الكردي : ١١٧

• الزمخشري : ٢١١

• زينون : ١٢ ، ٢٢-٢٤ ، ١٦٠

(س)

• السجستاني : ١٠١

• سعديا (الفيومي) : ٨٢ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١٤٠ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨

• سعيد زايد : ١٢ ، ٦٠

• سليمان دنيا : ١٢ ، ١٠٣

• سقراط : ٥ ، ٦٣ ، ٨٧ ، ٢٠٤

• سمبليقوس : ٢٠٧

• السهروردي : ٣٨ ، ١١٢

• سيبيويه : ٢١١

• سيفي ديدرنغ : ٩٣

(ش)

• شهاب الدين يحيى بن الحبش : ١١٢

• الشهرستاني : ٧ ، ٢٥ ، ٩٠ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٧

• ١١٨ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٣٣ ، ١٤٢

• ١٦٩ ، ١٧٠

(ط)

• الصادق (ابو عبدالله جعفر) : ٩٤

• الطوسي : ٢٥ ، ٤٨ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢

• ٧٧ ، ٨٠ ، ١١٢ ، ١١٥-١١٨ ، ١٢٠

• ١٢٤-١٢٦ ، ١٢٩

(ع)

• عباد بن سليمان : ٩٧

• عبدالصمد شرف الدين : ١٠٨ ، ٢٤٤

• عبدالرحمن مرحبا : ١٨٩

• الحمصي (عبدالمسيح) : ١٩

• حمودة غرابية : ١١٧

• حنين بن اسحاق : ١٨

(خ)

• الخياط : ٢٠ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١١٦

• ١٢٠

(د)

• الذميري : ١٩٠

• دنلوب : ٣٦

• الدواني : ٧ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٣٣ ، ٢٢٥

• ديتريشي : ١١ ، ١٢ ، ٢١

• دي غوية : ١٨

(ذ)

• ذو الرمة : ٧٣

(ر)

• الرازي (ابو زكريا) : ٧ ، ١١ ، ٢٥

• ٣٩ ، ٥٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٤

• ١١٠ ، ٢١١ ، ٢١٥

• الرازي (فخر الدين) : ٢٠ ، ٧٢-٧٥

• ١٠٣ ، ١١١ ، ١١٥-١٢٠ ، ١٢٤

• ١٢٧ ، ١٣٣

• الرازي (محمد بن ابي بكر) : ٣٩

• الراغب : ٢١١

• رقر : ٩٤

• رشيد رضا : ٥٠

• روسي : ١١ ، ٥١

(ز)

• زادة : ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩

• ١٢٠ ، ١٣٣ ، ٢٢٥ ، ٢٥٤

• الزبيدي : ٣٩

• الزركلي : ٣٠ ، ١٠٤

المسعودي : ١٨ .

مصطفى البابي : ١٩٠ .

مصطفى محمد : ١١٢ .

معمر : ٢٠ .

مكارثي : ١١٧ .

الملطي : ٩٣ .

مولر : ٢٠ ، ٤٥ ، ١٧٠ .

(ن)

نادر (البير نصري) : ٢١ ، ٢٣٦ .

النجار (الحسين بن محمد) : ١١٦ .

النصراني (ابراهيم عبدالله) : ٢٠٨ .

نصير مروة : ٢٣ .

النظام : ٢٠ ، ٤٦ ، ١٢٧ .

نيبرج : ١٠٤ .

نيوتن : ١٨٩ .

(هـ)

هشام ابن الحكم : ٤٦ ، ٢٤١ .

هرقليطس : ٢٠٤ .

هوارث (كليمنت) : ٩٤ .

(و)

ولفسون : ١٤٢ .

ونسك : ١٦٩ ، ١٧٠ ، ٢٤٤ .

(ي)

يحيى النحسوي : ١١٨ ، ١٤١-١٤٤ ،

١٥٢ ، ١٥٤ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ،

يحيى بن عدي : ١٤١ .

فهرس المصطلحات

حرف الالف

- أسطقس : ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩ .
 امتنع ، يمتنع ، امتناع ، ممتنع : ٢٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٦٥ ، ٧٨ ، ١٠٠ ، ١٠٩ ، ١٥١ ، ١٥٤ ، ٢١٠ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٣٥ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ .
 امكان الازلية : ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ .
 أمكن ، يمكن ، امكان ، ممكن : ٢٢-٢٨ ، ٣١-٣٣ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٦-٤٩ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٥-٦١ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٨ ، ٧٩-٨١ ، ٩١ ، ٩٨-١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٩-١١٤ ، ١٢٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٧ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٢١-٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠-٢٣٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .
 أصل العالم : ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ٣١ ، ٣٨ ، ٧٦ ، ١٠٧ .

حرف التاء

- تأخر ، متأخر ، تأخر : ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٣٧-٣٥ ، ٣٩ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٩٤-٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١١٤-١٤٧ ، ١٤٦ ، ١٢١ ، ١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٧١ ، ١٧٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ .
 ترجيح ، مرجع : ٥٣ ، ٥٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٥ .

- ارادة : ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٣ ، ٥٩-٦٢ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٥-١١٨ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٣٤-١٣٧ ، ١٦٣-١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٥-١٧٧ ، ١٨٥ ، ٢٧ ، ٢٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤-٣٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٧١-٧٣ ، ٧٥-٧٨ ، ٨٤-٨٨ ، ٩٠ ، ٩٢-٩٤ ، ٩٨ ، ١٠٠-١٠٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٢-١١٤ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤-١٣٧ ، ١٤٨-١٥٥ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٩٥-٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
 ازلية الامكان : ١١٢-١١٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ .
 استحال ، يستحيل ، أستحالة ، مستحيل : ١٩ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٥٢-٥٥ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧-١٢٩ ، ١٢٩ ، ١٣٧-١٣٩ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥١-١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢١٣ ، ٢١٨ ، ٢٢١-٢٢٤ ، ٢٢٧-٢٣٤ ، ٢٤١-٢٤٥ ، ٢٥١ .

حرف الجيم

جذب ، جاذبية : ٤٣ ، ١٨٤ ، ١٨٨ -
١٩٠ .

جنس ، أجناس : ۷۸ ، ۸۸ ، ۱۲۸ ،
 ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۲ ، ۱۷۱ ، ۱۹۶ ،
 ۲۰۲ ، ۲۲۵ ، ۲۳۰ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ،
 ۲۴۲

الجواهر ، جواهر : ٢٢ ، ٢٥ ، ٤١ ،
٤٤-٤٦ ، ٥٦ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١٢٥ ،
١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٧١ ،
١٧٢ ، ١٨٩ ، ٢١٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٨

حرف الحاء

حادث ، حدوث ، محدوث : ١٧-١٩ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠-٣٣ ، ٣٥-٤٠ ، ٤٢ ، ٤٦-٤٨ ، ٥٠-٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٠-٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٥-٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٥-١٠٢ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠-١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦-١٢٩ ، ١٣٥-١٣٧ ، ١٤٢-١٤٥ ، ١٤٨-١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٠-١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ١٩٣-٢٠٦ ، ٢١٢-٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٢٦ حركه ، محرك ، متحرك ، حركات : ١٨ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٥١-٥٣ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٨٢-٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٥-٩٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٥-١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٨ ، ١٧٢-١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٣-١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ١٩٧-٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٤٥ .

• 174 • 102 • 122 • 128 • 127
• 202 • 190 • 192 • 177-170
• 218 • 210 • 207

تيسلسل ، متيسلسل ، سلسلة : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٧٠ ، ٨٥ ، ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ، ١٦٦ ، ١٧٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ١٩٧ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

، ٢٩ ، ٢٥ ، ٢٣ ، ٢٢ : مقدم ، متقدم
 ، ١٠٨ ، ١٠٠ ، ٩٧ ، ٩٣ ، ٦٣ ، ٥٦
 ، ١٤٧ ، ١٤٠ ، ١٢٩ ، ١١٥ ، ١١٢
 ، ١٧١ ، ١٥٥ ، ١٥٢ ، ١٥١ ، ١٤٩
 ، ٢٢٧ ، ٢١٤ ، ٢١١-٢٠٩ ، ١٧٨
 . ٢٣ .

تکلم ، متکلم ، کلام : ۲۰ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۳۸-۴۰ ، ۴۴ ، ۴۶-۴۸ ، ۵۱ ، ۵۳ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۴ ، ۶۷ ، ۶۹-۷۳ ، ۷۵-۸۱ ، ۸۴-۸۷ ، ۸۹-۹۳ ، ۹۵ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۴ ، ۱۰۷-۱۱۴ ، ۱۱۷ ، ۱۱۹-۱۲۲ ، ۱۲۴-۱۲۷ ، ۱۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵ ، ۱۳۷ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۸-۱۵۰ ، ۱۵۲ ، ۱۵۴-۱۵۶ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۷۲ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ، ۲۱۳ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۸ ، ۲۳۱-۲۳۳ ، ۲۳۷ ، ۲۴۳ ، ۲۴۴ .

تباہی ، یتناہی ، تناہی ، متناہ : ۲۶ ،
۷۷ ، ۸۰-۸۲ ، ۸۷-۹۰ ، ۱۲۷ ،
۱۳۸-۱۴۰ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۷ ،
۱۴۹ ، ۱۵۳ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۰-
۱۶۱ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ .

حرف الغاء

الخلق المتجدد : ٤٤ ، ١٠٩ .

حرف الدال

دليل التطابق أو التطبيق : ٧٧ ، ٨٩ ، ١٤٠ .

دليل الغلة التامة : ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٥ .

٥٢ ، ٥٧ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩٥ .

٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١١٣-١١٥ .

١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٣٣-١٣٥ ، ١٤٢ .

١٥٣ ، ١٦٣ ، ١٩٣-١٩٥ ، ٢٠٠ .

٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢١ .

٢٢٥ .

دليل النظام : ١٨ .

دليل الوسط : ٢٨ .

حرف الزاء

الزمان : ١٧ ، ٢٤-٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ .

٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ .

٤٨-٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٦٣ .

٦٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ .

٨٤-٩٠ ، ٩٨-٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

١٠٧-١١٢ ، ١١٤-١١٧ ، ١١٩ .

١٢١-١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٤ .

١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٠-١٤٣ ، ١٤٦ .

١٥١ ، ١٥٢-١٥٧ ، ١٥٩-١٦٢ .

١٦٥ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩ .

٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥-٢٠٩ ، ٢١٥ .

٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ .

٢٢٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .

حرف السين

السببية : ٧١ ، ١٠٩ ، ١٦٩ ، ١٨٥ .

١٢٣ .

سوفسطائي : ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٥ .

١٩٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٤٥ .

حرف الصاد

صورة : ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤١ .

٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٦٦ ، ١٤٣ .

١٤٥ ، ١٥٨ ، ٢٠٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .

٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ .

حرف الظاء

طبيعة ، طبيعي ، طبع : ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ .

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٣٨ ، ٤٠-٤٣ ، ٤٥ ، ٤٨-٥٠ ، ٥٦ .

٥٩ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦ .

٩٠-٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٣ .

١٠٩-١١١ ، ١٢٣-١٢٥ ، ١٢٨ .

١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٩-١٥١ .

١٥٣-١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٧٣ .

١٧٨ ، ١٨٠-١٨٦ ، ١٨٨ ، ٢٠٧ .

٢١٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ .

حرف العين

عدم : ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٠-٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ .

٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١-٥٣ .

٦٠ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٢-٧٩ .

٧٤ ، ٧٧-٨١ ، ٩٥-١٠٠ ، ١٠٧-١١٠ .

١١٠ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٣٦ ، ١٧٥ .

١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ .

٢١١-٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ .

٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ .

عرض ، أعراض : ٣١ ، ١٤٩ ، ١٥٢-١٥٤ .

١٥٤ ، ٢٣٠ .

مغلول ، علة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ .

٢٦ ، ٢٨-٣٦ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦-٤٩ .

٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧-٦١ ، ٦٣-٦٨ .

٧١ ، ٧٣-٧٦ ، ٧٨ ، ٩٣ ، ٩٤ .

٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠-١١٢ ، ١١٤ .

١٥٩ ، ١٨٢ ، ١٨٨ ، ٢١٤ ، ٢٤٥ ،
٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،

حرف الكاف

كون وفساد : ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٤-٣٦ ،
٣٩ ، ٤٠ ، ٥٤ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٧٩ ،
١٨٠ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،
٢٢٧ ، ٢٤٥ ،

حرف الميم

ماهيه : ٢٢ ، ٢٤ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ١٠١ ،
١٣٦ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ،
مثال : ٢٨ ، ١٨٩ ،
المدرسة الاسمية : ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
المدرسة الواقعية : ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
ميتافيزيقيا : ٣١ ، ٤٠ ، ٩٠ ، ١٤٤ ،
١٨٩ ، ١٩٩ ،

حرف اللام

اللانهاية ، اللامتناهي ، اللاتناهي : ١٩ ،
٢٣ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٧٧ ،
٧٨ ، ٨٠-٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧-٨٩ ، ١٢٤ ،
١٢٧-١٢٩ ، ١٣٨-١٤١ ، ١٤٣-
١٥٤ ، ١٥٦-١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،
١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٥ ، ٢١٤ ، ٢٢٤ ،
٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ،

حرف النون

نظام : ١٨ ، ٣٢ ، ٥٠ ، ٩١-٩٣ ،
١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٩١ ،
١٩٢ ،
نظرية أفلاطون في المعرفة : ١٤٤ ،
نظرية بطليموس : ١٩٢ ،
نظرية كوبرنيكوس : ١٩٠ ،
نظرية أنشتاين : ١٨٩ ،
نوع : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ١٢٨ ،

١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٨٤ ،
١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٢١ ، ٢٠٨ ،

عنصر ، عناصر : ٣٤ ، ٤٠-٤٣ ، ٥٠ ،
٥٣ ، ٥٤ ، ٦١ ، ٦٧ ، ١٤٥ ، ١٧٣ ،
١٧٩ ، ١٩٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ،

حرف الفاء

فاض ، يفيض ، فيض : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ،
٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ،
٤١ ، ٤٥ ، ٤٧-٤٩ ، ٥١ ، ٥٦ ،
٦٦ ، ٨٥ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١٣ ،
١٩٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ،
٢٣٩ ، ٢٤٠ ،

الفعل ، بالفعل : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ،
٤٠ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦١ ،
٦٣-٦٥ ، ٦٩-٧٣ ، ٧٦ ، ٧٧ ،
٧٩ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ٩١-٩٤ ، ٩٨ ،
١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٢ ،
١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ،
١٤٨ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ،
١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٧٥ ، ٢١٤ ،

حرف القاف

قدم ، قديم : ١٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ،
٣٦ ، ٣٨-٤٠ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥١-٥٣ ،
٥٦ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
٨٤ ، ٩٥-١٠٢ ، ١٠٧-١١١ ، ١١٨ ،
١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤-١٢٦ ، ١٢٨ ،
١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٢-
١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ،
١٩٩ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ،
قطب : ٨٣ ، ١١٥ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٤٦ ،
١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،
١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
قوة : ٤٠ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٤٠ ،
٤٥-١٤٧ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ،

حرف الواو

واجب الوجود بذاته ، بغيره ، وجوب ،

موجب : ٢٢-٢٩ ، ٣١-٣٣ ، ٤٦-

٥٠-٥٧ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ،

٧١ ، ٧٣-٨٠ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،

١٠١ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٢ ،

١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٤٣ ، ١٥٤ ،

١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٨٥ ، ٢١٣ ،

٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ،

٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٧

١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٨٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠

٢٤١

حرف الياء

ميل : ١٧ ، ١٨ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠

٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٣

٥٤ ، ٥٦ ، ٦١ ، ٧٦ ، ١١٣ ، ١٣٤

١٥٨ ، ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٤

٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٥١

الغلط والصواب

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
بحثا	بحثا	٩	١٦
رأى	رأى	٤٠، ١٧	٧، ٩
تناقض	تناقض	٣٢	١١
كلى	يلى	٣٥	١٧
يعير	يصير	٥٦	١٣
سعد	سعيد	٦٠	٢٤
ماذا	ما اذا	٦٢	١٥
اشارات	اشارات	٦٩	٢٣
والاجرامية	والاجرام	٧٧	١٥
رحا	رحى	٨٣	٢٠
ب	آب	٨٧	٢٤
العرشنة	العرشية	٩١	٢٠
الدم	العدم	٩٨	١١
الناطقة	الفاضلة	١٠٣	١١
المنطقين	المنطقيين	١١١، ١٠٨	٢٥، ١٦
الغزال	الغزالي	١١٩	١٤
	الفصل الثاني، أول ١٢٣		—
اعترافات	اعتراضات	١٣٤	١٥
خرم	حزم	١١١، ١٤٠	١٣، ٨، ١٦
اي اصيعة	ابي اصيعة	١٤١	١٩
الاعتقاد	الاقتصاد	١٦٣	٢٢
واعترض	واعترض	١٦٧	٢٠
Nothin	Nothing	١٦٩	١٤
والذى	والذى	١٨٣	٨
٥٣ ، اسفل	مكرر يحذف	١٨٣	٢١
آ ح (في الصورة)	آ ح	٢٠١	—
ثابت	ثالث	٢١٠	٧
النيقوماهية	النيقوماخية	٢٢٧	٢٢
المزاحى البدنى	المزاج في البدن	٢٣٨	١٢

